تذکرهٔ میرزا حسینعلی نوری که بابیها حضرت بهاءالله حسب شغلی مدعی شده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين قوله كتاب الزكاة اقول ان الزكاة
قد فسرت لغة بمعنيين الطهارة والزيادة والنمو ومن الاول قوله تعالى قد افلح من زكيها وقوله تعالى اقتلت نفسا زكية ومن الثاني
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقوله تعالى فلا تزكوا انفسكم والظاهر انه لو كانت بمعنى الطهارة لصارت تأكيدا وحملها على التأسيس
اولى الا ان يقال ان معنى الطهارة مطلق النظافة ومعنى الزكاة زيادة النظافة ويعبر عن الاول في الفارسية بقولهم پاكى
ومن الثانية بقولهم پاكيزگى وبالجملة لا ريب في كون الزيادة والنمو من معانيها وقد نقل تفسيرها بالعمل الصالح ايضا وقيل ويحتمل
ان يكون منه قوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة والظاهر ان استعمالها فيه على تقدير ثبوته مجاز وحمل الآية عليه بعد مقابلتها بالصلوة
بعيد كما لا يخفى والمشهور بين العلماء انها اسم لحق متعلق بالمال الا انه نقل عن المبسوط تفسيرها باخراج المال المخصوص ويناسبه
قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وقولهم تجب الزكوة او يستحب في كذا واما الاستعمالات الواردة على طبق التفسير الاول
فهي اكثر من ان يحصى ومنها قوله تعالى واتوا الزكوة الوارد في مقامات كثيرة من القرآن والظاهر ان ذلك معناه الشرعي لا ما نقل
عن المبسوط وبعضهم كما هو ظاهر لمن تتبع استعمالاتها في القرآن والاخبار وكلمات العلماء والامر سهل واما مناسبة المعنى
المفسر في المبسوط لمعناه اللغوي فواضحة حيث ان اخراج المال سبب لتطهير المال والنفس او لزيادة المال والثواب او لنموهما فيكون
نقلا من المطلق الى المقيد كما هو حال المنقولات غالبا حيث انها كانت اسما لمطلق التطهير فجعلت لتطهير خاص نعم ههنا
شيء وهو ان لفظ الزكوة مصدر مجرد معناها الطهارة بحسب اللغة ولكنها نقلت الى معنى التطهير الذي هو معنى مصدر باب التفعيل ضرورة ان
لفظ الزكوة اسم مصدر لقولهم طهر كما ان الطهارة كانت مصدرا لقولهم طهر وكان معناها النظافة واطلقت شرعا على معنى التطهير
فصار اسم مصدر لقولهم تطهر ومن جرت طريقتهم على استعمال التطهير في رفع الحدث كالطهارة وعلى استعمال التطهير في رفع الخبث
ولذا فسروها باستعمال الطهور فتم واما بناء على تفسيرها المشهور فنقلها الى الحق وان لم يكن مناسبا لمعناها اللغوي الا انه
لما كان لاخراجه سببا للطهارة فكان له مدخل فيها وهذا القدر من المناسبة كاف في النقل فتم وكيف كان فصرف العمر في تحريرها
لا فائدة في التعرض لها الا من جهة بيان ان الزكوة هل هي مباينة للخمس او ان الخمس فرد من افرادها وعلى الاول فلا بد من بيان انه
باي قيد من قيود التعريفات المذكورة لها يخرج الخمس والعلامة في بعض كتبه قال كتاب الزكوة وقسم الزكوة على ثلاثة اقسام زكوة
المال وزكوة الفطرة والخمس وعليه فيكون الخمس نوعا من انواع الزكوة فان قلنا انه نوع من انواعها فيصح التمسك بالاخبار الواردة
في شرائط الزكوة من البلوغ والعقل وغيرهما للخمس ايضا ويحكم بكونها شرطا فيه ايضا فان اخبار الزكوة اكثر تفصيلا من اخبار
الخمس فانه قد ورد عن الائمة المعصومين عليهم السلام في تفاصيل الزكوة وشرائطها وفروعها من الاخبار ما لم يرد بعضها في الخمس ويحتج
فيثبت للخمس احكام كثيرة من اخبار الزكوة بخلاف ما اذا قلنا بمباينة الخمس للزكوة فانه لا ينفع اخبارها فيه الا بانضمام تنقيح
مناط ونحوه ثم على تقدير مباينتهما فلا بد من ان يذكر في تعريفها ما يحصل به الاحتراز عن الخمس ومن الشهيد انه اخذ قيد الصدقة في
تعريفها والتصريح بانها توجب خروج الخمس عن تعريفها وفيه تأمل فان في شرح الاستاد انهم ذكروا في باب الصدقات ان الصدقة تقع
على كل تمليك اريد به وجه الله فيشمل الاوقاف والنذور وغيرها فان اريد من الصدقة هذا المعنى الذي ذكروه في الصدقات

نعم ان هذا المعنى لا يشمل الزكوة ولا الخمس لانهما مشروطة بشرائط ليست الزكوة ولا الخمس مشروطين بها كالقبض والعقد وغيرهما
من الشرائط بل وصرح في تعريفها في الدروس بما يخرج به الزكوة منها حيث قال في تعريف الصدقة انها عطية متبرع بها بالاصالة من غير
نصاب فظاهره خروج الزكوة عنه وان اريد من الصدقة معنى اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر فيه فان قلت ان الصدقة اطلاق حقيقي
عرفا كثيرا في الصدقات وهي ما يقابل الخمس ويساعده العرف بل والاخبار ايضا كما ورد من ان الصدقة حرام علينا قلت اطلاق
الصدقة على ما ذكرت غير ثابت ولا يخفى ان اثبات الاطلاق الحقيقي على ما ذكرت يتوقف على وروده من اللغة والعرف العام عرف العرب لا عرفنا
نعم في عرف العرب اطلاقها عليه على وجه كونها حقيقة فيه دون غيرها ممنوع ولو فرض العرف وانا اطلاقها عليه في عرفنا فهو على فرض
تسليمه لا ينفع في كونها حقيقة فيه بحسب اللغة والعرف كما هو محل الكلام مع ان الاطلاق عليه في عرفنا غير مسلم ايضا لانها انما تطلق في
عرفنا ايضا لا يشمل الزكوة اصلا وانما نفهم منها عبارة عن الصدقات المتعارفة التي يعطيها الناس لدفع البلاء واما الاطلاق
عليه في الاخبار فهو لا يدل على كونها حقيقة فيه ايضا كما عرفت فان الصدقة في قوله الصدقة علينا حرام ليس المراد منها ما يقابل
الخمس لان الصدقات المندوبة وصدقات الهاشمي للهاشمي والزكوات الواجبة خارجة منها بالاجماع ومعه فنقول ان الخمس ايضا خارج منها
بالاجماع وكما ان خروج الصدقات المندوبة لا ينافي كونها من افراد الصدقة فكذلك الخمس فلم يثبت من الرواية الا الاطلاق وهو اعم من
فرد هذا وليست حقيقة فيها بالاتفاق ومن المعلوم ان ارادة ذلك الفرد منها لا يدل على انها لا تطلق على غيره وان غيره ليس من افراد
مفهومها وبالجملة كل ما يستدل به من غير العلم اذ غاية ما يثبت منه ان الخمس غير مراد منه وهو لا يدل على عدم الاطلاق الحقيقي
عليه اذ لا منع في ان يستعمل العام ويراد منه بعض افراده دون بعض والحاصل انه لا دليل على ان الخمس لا يطلق عليه الصدقة حقيقة واضح المنع
كذا افاده شيخنا الاستاد ومع ذلك كله فالحق في المقام شيء لان الخمس نظير ما يأخذه السلطان من الرعية على حق السلطنة بل هو
نظير الخراج والمقاسمة واما الصدقة فانها احسان من معطيها على من اعطاها اياه فالمعطي في الخمس عنوانه عنوان العبد المملوك
يخدم لمولاه وفي الصدقة عنوانه عنوان من احسن بغيره والمرجع عرفي فتامل قوله فالبلوغ يعتبر في الذهب والفضة
اجماعا اقول قبل التعرض لبيان الحكم للمسئلة لا بد من تأسيس الاصل فيها وانه هل الاصل يقتضي ثبوت الزكوة في مال الطفل او
انه يقتضي عدمه فنقول بعون الله ورسوله وخلفائه عليهم السلام انه لا ريب في ان الزكوة فيها جهتان جهة تكليف مستفادة من قوله تعالى
واتوا الزكوة وجهة حق بمعنى ان الشارع جعل في ذمة الاغنياء او في اموالهم على الخلاف حقا للفقراء كما هو [illegible] الفقراء
كما ورد في غير واحد من الروايات من ان الله عز وجل جعل في اموال الاغنياء للفقراء ما يكفيهم فليست الزكوة تكليفا صرفا ولا حقا
محضا بل فيها الجهتان بلا اشكال وانما الاشكال في ان اية الجهتين تابعة واية منهما متبوعة بمعنى انا لا نعلم انه هل جعل الشارع
ابتداء حقا للفقراء على الاغنياء فصاروا ذوي حق عليهم فلاجل ذلك كلفهم باداء حقوق الفقراء او انه كلفهم ابتداء باحسان
الفقراء واوجبه عليهم فاستتبع ذلك التكليف صيرورتهم ذوات حق على الاغنياء وعلى الاول فتصير الزكوة نظير الدين ويصير التكليف
باداءها كتكليف اداء الدين وعلى الثاني فما يثبت من الفقراء حق ابتداء على الاغنياء وانما صارت الاغنياء ابتداء مكلفين
بالاحسان الى الفقراء فاستتبع ذلك بالادلة الخارجية ثبوت حق لهم عليهم ولا يخفى عليك ان مجرد تكليف الاغنياء بالزكوة لا
يقتضي كون الفقراء ذوي حقوق عليهم لان التكليف المحض لا يدل على ثبوت الحق الا بمعونة خارجية بان يفهم من دليل
اخر ان ذلك التكليف حق اعطيه الحق او كلفنا الشارع ابتداء بالزكوة يفهم منه ان علة التكليف المذكور هو الحق الثابت
لهم فيحكم بها على الطفل ايضا لوجود العلة فيه وان لم يكن الطفل مخاطبا بوجوب الاداء فيتوجه التكليف بالاداء الى وليه اذا

[illegible] فيحكم في كل مورد [illegible]

عرفت ما ذكرنا فنقول ان المستفيد من الادلة كون الزكوة حقا بالمعنى الذي ذكرناه من كون متعلق حق الفقراء منشأ للتكليف بالاداء وكونها
حقا ثابتا على ذمة كل انسان سواء كان بالغا عاقلا ام لا او على الحال فيكون الاصل مقتضيا لثبوت الزكوة في مال الصبي واشباهه
لكن استفادته من الادلة غير معلوم بل معلوم العدم اذ لا وجه له عدا ظاهر بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام ان الله عز وجل جعل للفقراء في اموال
الاغنياء ما يكفيهم وبهذا المضمون نطق غير واحد من الاخبار ولا ريب في ان لفظ الاغنياء لكونه جمعا معرفا مفاده العموم فيشمل كل غني وان
لم يكن اهلا للتكليف ولكن استفادة ما ذكرناه في غاية الاشكال لان هذا الكلام ليس في معرض بيان ثبوت شمول الزكوة لجميع الاغنياء
بل هو في مقام بيان اصل جعل الزكوة كما لا يخفى فذكر الاغنياء فيه لبيان محل الزكوة لا لبيان عموم محله فالمراد من الاغنياء فيه جنس الجمع
لا الاستغراق ولو سلم العموم فنقول ان قوله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة ونحوه من العمومات حاكم عليه كما لا يخفى ولكن الذي يظهر من
كلمات العلماء كونها تكليفا نظير الصلوة كما يدل اقترانها بها في كثير من الآيات والاخبار ولذا تراهم يستدلون على عدم وجوب
الزكوة على الصبي بحديث رفع القلم وعدم شمول ادلة التكليف لها كما هو مشهور في كلماتهم واليه مال شيخنا الاستاد واستشهد له تارة
بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة حيث ان ظاهر اضافة لفظ الاموال الى الضمير الراجع الى المكلفين باداء الزكوة ان الاموال الزكوية مالكها
مكلفون باداء عشرها مثلا الى الفقراء صدقة ولو كانت الزكوة حقا لما كانت الاموال مختصة بهم بل كانت مشتركة بينهم وبين الفقراء
كما لا يخفى واخرى بان الظاهر ان الزكوة الواجبة والمستحبة على مرتبة واحدة ولا ريب في كون المندوبة تكليفا فكذلك الواجبة بدليل
على كون المندوبة تكليفا انه لو كانت حقا لما كانت مندوبة بل كانت واجبة لتنافي الحق مع المندوبية لانه ان ثبت الحق
فيلزم اداؤه اذ لا معنى لثبوت الحق وعدم لزوم ادائه على صاحبه ومنه يظهر ما يتراءى نقل عن بعض مشايخ المتأخرين وغيرهم
سبق عليه من عدم منافاتها هنا ويمكن المناقشة في كلا وجهي ما ذكره شيخنا الاستاد اما في الاول فلانه يمكن ان يقال ان الاضافة
من باب المسامحة ولا مانع كون المال مختصا بهم قبل تعلق الزكوة واما في الثاني فلانه لا محذور في الالتزام بكون الزكوة الواجبة و
المندوبة مختلفين في الحقيقة فيكون احدهما حقا دون الاخرى ويمكن ان يستدل له بالاخبار الدالة على انه ليس في المال
حق سوى الزكوة فتم وبالجملة لا ريب في نظر القاصر في عدم قيام دليل على كون الزكوة حقا متعلقا باموال الاغنياء مطلقا مكلفين
كانوا ام غير مكلفين او في ذممهم كالدين حتى يكون التكليف بالاداء تابعا له بل هي تكليف يستتبع الحق بالادلة الخارجية
كما هو ظاهر مقالة المشهور وادلة الزكوة ضعيفة هذا فيكون الاصل مقتضيا لعدم ثبوت الزكوة على من ليس من اهل التكليف
ولكن مع ذلك كله لا ينفي هذا الاصل تمام المراد لان القائل بعدم وجوب الزكوة على الصبي يقول باشتراط البلوغ في تمام الحول
وبعدم كفاية البلوغ في بعض الحول ومن الواضح عدم كفاية الاصل المذكور لهذا المطلب لان الدليل عليه عدم توجه قوله تعالى
وآتوا الزكوة الى الصبي وهو لا يدل على ازيد من اشتراط البلوغ حين اداء الزكوة لانه اذا كان الانسان مكلفا حين الاداء
فيتوجه اليه قوله تعالى وآتوا الزكوة وان لم يكن بالغا قبله اذ يكفي لتوجهه اليه بلوغه حين توجهه واما بلوغه في تمام السنة
كما هو مذهب كل من اشترط البلوغ فلا دلالة في الآية عليه اللهم الا ان ينضم اليه عدم القول بالفصل نعم يمكن ان يستدل له بعموم
قوله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة حيث انه يدل على ان مال اليتيم لا يصلح لان يصير سببا لوجوب الزكوة وحينئذ لو قلنا
باشتراط البلوغ في تمام السنة فيثبت المطلوب وان لم نقل به وقلنا بكفاية تحقق البلوغ ولو في آخر السنة للزم ان يكون
مال اليتيم متعلقا للزكوة وهو يخالف الرواية كما لا يخفى فرع الاول انه لا زكوة استحبابا ايضا على الحمل المتقدم لعدم
شمول ادلة استحباب الزكوة على الطفل له ولانه لا يطلق الاسم الا بعد الانفصال الثاني ان العنوان في كثير من الاخبار وان

ويمكن ان يستفاد اشتراط البلوغ في تمام الحول بما دل على اعتبار الحول بعد ثبوته فلاحظ م

كان هو اليتيم الا ان استحباب الزكوة يشمل كل طفل لعموم بعض الفتاوى والعلم بعدم دخالة اليتم في الحكم فافهم وتامل وبما ذكرنا ظهر عدم
وجوب الزكوة في مال المجنون لعدم اهلية التكليف من المجنون والمغمى عليه اما المجنون فرفع القلم عنه واضح فلا يتعلق به تكليف الزكوة
ولا اشكال فيه لو كان الجنون ثابتا في تمام السنة واما لو كان في بعضها وكان الجنون جنونا ادواريا فقد صرح في التذكرة
بعدم تعلق الزكوة بماله وادعى عليه في المدارك بانه يكفي لعدم تعلق الزكوة كون اهلية التكليف في بعض السنة وان ... الا ان ما افاده
على العلامة انما يرد لو كان دليل عدم تعلق الزكوة هو عدم صلاحية المجنون للتكليف لما ذكر من انه لا يكفي لاثبات اشتراط
اهلية التكليف في تمام الحول الا ان الدليل ليس منحصرا فيه لما عرفت من امكان تتميمه بعدم القول بالفصل ولا يبعد دعوى ... كما
عن ابي عبد الله عليه السلام عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله امراة من اهلنا مختلطة اعليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها
زكوة وان لم يعمل به فلا الخبر ونحوه غيره ولا يخفى ان قوله عليه السلام وان لم يعمل به فلا يدل على ان مال المجنون الغير المعمول به لا يصلح
لان يصير سببا للزكوة نظير ما ذكرناه في قوله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة فان الرواية ليست في مقام بيان الحكم التكليفي بل تدل
على نفي سببية مال المجنون والطفل للزكوة ... فقد دل رواية عبد الرحمن على نفي الزكوة عمن كان مجنونا في بعض السنة ايضا لانه اذا
صدق على المال في بعض السنة انه مال المجنون فلا يصلح هذا المال لان يصير منشأ للزكوة بمقتضى الرواية لما عرفت من انها
نفي سببية مال المجنون للزكوة وعدم صلاحيتها وبعبارة اخرى انه بعد ما ثبت من الادلة اشتراط الحول وانه يكون وجود
المال في تمام السنة منشأ للزكوة وعدم كفاية وجوده في بعضها للسببية فاذا صار المال في بعض السنة ... بتعلق الزكوة
بمثل ذلك المال فقد حكمنا بتعلق الزكوة على مال المجنون لما عرفت من مدخلية زمان جنونه في تعلق الزكوة وهذا مناف
للرواية كما لا يخفى واما المغمى عليه فالظاهر انه لا زكوة في ماله وان عروض الاغماء في بعض السنة يوجب قطع سببية الزمان السابق
عليه وقال شيخنا الاستاد ان الذي يظهر من كلماتهم المتشتتة في الموارد المختلفة ان حكم الاغماء حكم الجنون وانه مانع لكل
ما هو مانع عنه ومبطل لكل ما هو مبطل له ولذا حكموا بعدم القضاء على المغمى عليه اذا فاتت الصلوة عنه باستيعاب
الاغماء تمام وقتها وبابطاله للوضوء وبابطاله للصوم اذا عرض في اثناء النهار وذكروا ان فصله بين الايجاب والقبول في العقود
من البيع والصلح والنكاح وغيرها مبطل للعقد وان عروضه مفسد للعقود الجائزة من الوكالة والعارية ونحوهما وقال ان ذلك
في المطلب كان مسلما بينهم وان انكار ذلك عن بعض المتاخرين في بعض الموارد انما هو للغفلة عن ذلك ومع انه ليس لهم في
من الموارد المذكورة دليل خاص بل يثبت الحكم في جميعها واحد فتسليم ما ذكروه في بعض الموارد دون بعض مما لا وجه له فان
ذلك يكشف عن انهم فهموا من ادلة اشتراط الكمال والعقل ما يشمل الخلو من الاغماء لتنافيه ... لا ينقض عليهم ...
بالنوم وان كان كالاغماء في عدم قابلية صاحبه للتكليف ويؤيده ما نقله شيخنا عن صوم المسالك من ان الجنون والاغماء ...
في زوال العقل وانه نوع جنون الا انه يوجب اختلال الحواس ولا يوجب الجنون فراجع هذا حاصل ما افاده شيخنا الاستاد
في المقام وحوله ... عبارة كلماتهم ومطارح انظارهم الا انه لا يخفى ... واحكامها على الطلب لامثالنا القاصرين عن استنباط
ما ذكره من كلماتهم ومن ادلته فتتبع وتامل قوله قدس سره نعم اذا اتجر له من اليه النظر استحب له اخراج الزكوة من مال الطفل اقول
الكلام في هذه المسألة ان يتجر للطفل كل من جاز له ان يتجر سواء كان ولي الايتام من ولي واجنبي ماذونا ... فان ... ان تصرف
الولي في مال الطفل مشروط بملاحظة المصلحة فجواز الاتجار ... وان قلنا انه يكفي في جواز التصرف عدم المفسدة
ولا يشترط بملاحظة المصلحة كما هو الحق الذي اثبتناه في كتاب الرهن فيكفي في جواز الاتجار عدم المفسدة ولا شبهة

فبعد جواز الاتجار في استحباب الزكوة ويكفي دليلا ما عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام هل على مال اليتيم زكوة قال لا
الا ان يتجر به او يعمل به اجبره بغيره واشار العالم فسوله وان ضمنه واتجر لنفسه وكما ثبت لو كان له الربح ويستحب له الزكوة
اقول لا يخفى ان مقتضى القواعد جواز اقتراض الولي لمال الطفل مع مراعات المصلحة او عدم المفسدة وان لم يكن مليا الا انه
وردت في المقام اخبار خاصة دالة على اشتراط الاقتراض بالملائة ولا يخفى ان مورد الملائة على فرض اشتراطها في الاقتراض لا يكفي
في الجواز بل لا بد معها من مراعات المصلحة او عدم المفسدة للادلة الدالة عليها ويمكن ان يقال ان ذكر الملائة من جهة كونها من الامور
المحققة للمصلحة او عدم المفسدة مع نص منطبقة على القواعد الا انه بعيد عن ظاهرها فالحكم بالجواز بدون الملائة مشكل
ثم وكيف كان فبعد جواز الاقتراض اذا اقترض الولي او غيره واتجر لنفسه لا ريب في ان الربح له والزكوة مستحب له ان قلنا باستحباب الزكوة
في ارباح التجارة وهو منطبق على القواعد فهذه المسئلة وسابقتها مشتركتان في ان تصرف المتصرف فيهما في المال الصحيح مبني
التصرف على نحو الجواز ومفترقتان في ان التجارة في الاولى للطفل وفي الثانية للمتصرف ويبقى الكلام في قسم ثالث هو ان يكون
تصرف المتصرف فيه غير جائز وهو ما ذكره الماتن طاب ثراه بقوله اما اذا لم يكن مليا او لم يكن وليا كان ضامنا
ولليتيم الربح ولا زكوة هنا اقول لا يخفى ان من يتجر بمال الطفل على وجه غير جائز فاتجاره به يتصور على وجهين الاول
ان يتجر على نحو تجارة المضارب بان يشتري بالمال بعنوان الطفل ومصلحة له ويكون من قصده ان يجعل الربح الحاصل
منه بينه وبين الطفل كما هو شان المضارب وحاصله ان يضارب بمال الطفل مضاربة فاسدة حيث انه ليس له الولاية
في التصرف فيه فان ضارب بمال الطفل بهذا الوجه فلا يخلو اما ان يحصل من عمله ربح او يظن ذلك منه بحيث يعد عرفا
ان المضاربة مصلحة للطفل او لا يحصل ولا يظن فان لم يحصل فلا ريب في فساد عمله ولا يمكن تصحيحه بالاجازة لا اذ هي
معاملة فيها مفسدة للطفل فكيف يجوز لوليه امضاءه وعلى فرض امضائه لا يؤثر امضائه شيئا كما هو واضح وان حصل
ربح او ظن ذلك منه بحيث يوجب ذلك حكم العرف بانه حصل للطفل ربح فالظاهر انه ليس للولي عدم امضاء تلك المعاملة
لانه بعد ما فرض انه قد حصل بها المنفعة للطفل فعدم اجازتها اضرار به وموجب لتفويت المنفعة الحاصلة له فيكون ترك الاجازة
مع حاضر مفسدة له ولا ريب في عدم جواز ما فيه المفسدة له ان لم نقل بلزوم مراعات المصلحة فان قلت لا ريب في انه لا يجب
الاستنماء بمال الطفل وتحصيل المنفعة له ولما كان العقد فيما نحن فيه غير مؤثر قبل الاجازة فترك اجازته يوجب لا يحصل
الولي المنفعة له لا ان يفوت عليه المنفعة الحاصلة فان المنفعة التي لم يملكها الطفل بعد وانما يملكها بعد اجازة الولي ان اجازها
الولي بترك الاجازة فلا يوجب عدم تحصيلها تفويت المنفعة عليه بل يوجب ترك تحصيل المنفعة ولا ريب في جوازه وانما المحرم تفويت
المنفعة الحاصلة له عليه لكونه مفسدة قلت ان العرف بعد ما لاحظ حصول المنفعة للطفل بفعل المضارب وان لم يحصل
حصولها وان كان على وجه غير صحيح فيعد عدم اجازة الولي من قبيل الاضرار على الطفل فانا لا نضايق ان نقول لا يجب تحصيل المنفعة
الطفل فيما اذا كان تركه اضرارا عليه عرفا فانا في تحصيل المنفعة انما نقول بعدم وجوبه فيما لا يكون تركه اضرارا على الطفل فان قلت
لا نسلم كون عدم الاجازة ورفع اليد عن تلك المنفعة اضرارا حكم اذ يحتمل ان يكون ذلك بحسب المراد تحصيل المنفعة مع الحصول على تقدير
المحقق ايضا قلت ان اردت من المنفعة الموجودة ان يكون بكل من الامضاء وعدمه محتمل للمنفعة على نحو التساوي فهو خروج عن
الفرض اذ فرضنا حصول النفع على فرض الاجازة جزما على المضارب فقط وعدم حصوله على فرض عدم امضائه وان اردت
انه يمكن ان لا يمضيه فيأخذ مال الطفل عنه ويعطي الى مضارب اخر او يباشر معاملته بنفسه فيحصل له النفع فلا ريب انه

وان كان مراده هو الوجه الثاني فضعفه ظاهر لانه لا ... الاعم ... فكون ... واتجر لنفسه كما لا يخفى فافهم

مجرد احتمال لا يوجب جواز رفع اليد عن المنفعة التي يجد رفع اليد عنها اضرارا على الطفل كما لا يخفى وبعد ما ثبت ان الترك الا
لكونه مفسدة للطفل لازم الترك فيمكن ان نقول ح ان ذلك العقد صحيح لازم من غير ان يحتاج صحته الى اجازة احد لان الاحتياج
الى الاجازة انما هو فيما يكون الرد جائزا وبعد ما لم يكن الرد جائزا كما عرفت فلا حاجة اليها اذ المفروض انه ليست له سلطنة الرد
واذا لم يكن له سلطنة الرد فلا يتوقف صحته على الاجازة بعد فرض عدم بطلانه المعاملة راسا وبوجه اخر انه ليست تلك المعاملة
التي بطلانها موجب للمفسدة باطلا راسا بحيث لا يكون قابلا للصحة بل هي صحيحة اما بدون الاجازة او معها والاخير باطل لان الا[دلة]
الدالة على توقف صحة العقد الفضولي على الاجازة مورده ما كان للمجيز فيه سلطنة الرد واما ما ليست للمجيز فيه سلطنة على الرد فلا
تلك الادلة على توقف الصحة فيه على الاجازة فتعين ان يكون تلك المعاملة صحيحة بدون الاجازة بمعنى ان الشارع الذي رفع
سلطنة الرد عن الولي فلازم رفع سلطنته عنها ان يكون اجازها بدون اجازة الولي فتلك المعاملة صحيحة بالاذن الالهي و
لا يحتاج معها الى الاذن لاحد وبوجه اخر اذا حكم الشارع بعدم سلطنة الرد وبعدم بطلان العقد بالرد فبعد ما رده الولي
ولم يجزه فاما ان يكون باطلا او صحيحا والاول خلاف الفرض فتعين الثاني فلا يكون الصحة متوقفة على الاجازة بعد عدم سلطنة
الرد فان قلت هناك شق ثالث وهو ان يبقى العقد موقوفا الى ان يجيزه الاجازة قلت لا معنى له لانه اما ان يبقى موقوفا
على اجازة الولي المذكور الذي رده او موقوفا على اجازة ولي اخر والاول باطل لان الولي المذكور رده الزمه الشارع به
وبقيد اضرار الطفل بعدم اجازته وكذلك الثاني لانا ننقل الكلام الى الولي الثاني فنذكر فيه ما ذكرنا وعلى ما ذكرت فيؤول
الامر الى ثالث ورابع ولا ينتهي الى الولي وح نقول لا بد من ان ينتهي الى ان يحكم بالصحة بدون الاجازة قطعا
للتسلسل فثبت ما ذكرنا من صحة العقد بدون الاجازة فثبت ما بينا ان لازم عدم سلطنة الرد ان يحكم الشارع
بصحة العقد بدون الاجازة ويجيزه بدون اجازة الولي ويكشف ما ذكرنا ان مورد الاخبار التي حكم فيها الشارع
بكون الربح لليتيم هو الولي الذي تصرف في مال الطفل على وجه غير مشروع اذ الحكم فيه وحرمته وايما ما كان فقد حكم الشارع
فيها بكون الربح للطفل من غير توقف على اجازة احد ويكفي هذا الحكم بعدم التوقف على الاجازة فتم وحاصل ما
ذكرنا ان تعامل الولي او غيره بمال الطفل على وجه غير مشروع وشرى في ذمة الطفل فحصل له ربح من عمله فنقول
ان معاملته تصير فضولية صحيحة بدون على ما ذكرنا فيصير الربح له وسنذكر في الوجه الثاني انطباق الاخبار عليه
وسنوضحه الوجه الثاني ان يتجر بمال الطفل لنفسه بان يشتري شيئا لنفسه فيدفع ثمنه من مال اليتيم وقد ورد اخبار
ظاهرها كون الربح فيه لليتيم ولنقل بعضها فمنها ما في صحيحة الصيقل قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن مال اليتيم
يعمل به قال فقال عليه السلم اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به
فالربح للغلام وانت ضامن للمال ومنها ما في ابي جعفر عليه السلم قال عليه السلم ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه
الزكوة والربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال قال وقد روي رخصة في ان يجعل الربح بينهما ومنها ما رواه الشيخ في
الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل عنده مال اليتيم فقال عليه السلم ان كان محتاجا ليس له مال فلا يمس ماله وان هو اتجر
به فالربح لليتيم وهو ضامن الخبر ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على ان من لم يكن مليا محتاجا لا يجوز له ان يتجر
بمال الطفل فان ارتكب الحرام واتجر به فهو ضامن للمال والربح فهذه الاخبار تتضمن حكمين احدهما ضمان التاجر
للمال والاخر كون الربح للطفل اما الحكم الاول فهو منطبق على القواعد لانه اذا لم يكن تصرفه جائزا فيكون

ضامنًا واما الحكم الثاني فهو مخالف للقواعد اذا قصد من الاتجار التجارة لنفسه لانه اذا اشترى شيئًا لنفسه ودفع
من مال الغير فدفع الثمن من مال الغير لا يوجب صيرورة العين المشتراة لصاحب الثمن بل هو ملكه وهو ضامن لمال الغير الذي دفعه
ثمنًا فانه لا معنى لان يشتري الانسان شيئًا لنفسه ويصير ذلك الشيء ملكًا لغيره بلا سبب شرعي ودفع الثمن من مال الغير لا يوجب
صيرورة العين ملكًا لصاحب الثمن وان فرض انه قصد حين ايقاع العقد ان يدفع الثمن من مال الغير كما هو واضح على ما ذكرنا فمقتضى تلك
الاخبار بصريحها رفع ما يقتضيه القاعدة حيث ان مقتضى الاولى كون الربح للطفل وهذه الاخبار لا تحكم بوقوع الشراء للطفل
وان قصده التاجر لنفسه ومقتضى الثانية عدم وقوع الشراء للطفل ووقوعه للتاجر فيكون الربح له وان يكون ضامنًا لمال الطفل
فلا بد اما من رفع اليد عن القاعدة بتلك الاخبار واما من رفع اليد عن تلك الاخبار لكونها مخالفة للقاعدة وقد اختار
بعض المتاخرين الاول فخصصوا القاعدة بالاخبار المذكورة بل عن بعض المتاخرين انه تعدى عن مال الطفل الى مال المجنون فحكم بان
له ايضًا وعن بعضهم انه لم يقتصر بالمجنون وحكم بكون الربح للمالك في كل من غصب مال الغير واتجر به لنفسه فحصل الربح وان لم يكن
المغصوب مال الطفل وتمسك له بالخبر الوارد في الوديعة وفي سنده ابن محبوب وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
وفيه اني كنت استودعت رجلًا مالًا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جاءني بعد ذلك بسنتين بالمال الذي كنت استودعته
اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت منه المال
وابيت ان آخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع رأيك فما ترى قال
فقال عليه السلام خذ نصف الربح واعطه النصف وحلّه ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين الخبر ولا يخفى ان
الامر باعطاء النصف للاستحباب كما يرشد اليه التعليل وقوله عليه السلام حلّه فيكون مفاد الخبر كون الربح للمالك دون الغاصب
هذا ولكنه حكي عن الشهيد الثاني وتبعه جمع من المتاخرين حمل الاخبار على ما يكون الشراء بعين مال الطفل فرارًا عن مخالفة
القواعد المحكمة الا انه اورد عليه ان حمل الاخبار عليه حمل على الفرض النادر لوضوح ان الشراء بالعين في غاية الندرة وما
سمعنا من الاستاد انه لا ريب في انه مخالفة القواعد وغاية الاشكال فالاولى ان يحمل الاخبار على الوجه الاول كما بناه بعضهم
وجعله ان يتجر الانسان بمال الطفل على وجه مشروع للطفل بان يقصد الشراء له فحصل له ربح وقد بينا ان مقتضى القواعد ان
يكون الربح فيه لليتيم ولذا حكموا في المضاربة الفاسدة بكون الربح لرب المال لا العامل فراجع كلماتهم فيها والانصاف
انه لا ظهور في الاخبار في كون قصد التاجر الاتجار والشراء لنفسه حتى يرتكب لاجلها مخالفة القواعد المحكمة ولو سلم ظهورها
فيه او شمولها له باطلاقها فليحمل على ما ذكرنا حتى لا يلزم مخالفة القواعد ضرورة عدم صلاحية تلك الاخبار المخالفة لها فان الحكم
بوقوع الشراء الذي اوقعه الانسان لنفسه في مال الغير بلا سبب شرعي مما لا ترتضيه قواعد الشرع كما لا يخفى بل يمكن دعوى
عدم قبول تلك القواعد للتخصيص كما لا يخفى كذا ذكره شيخنا دام افاداته وهو في غاية المتانة ومنه يعلم فساد التعدي من مال
الطفل الى مال المجنون بل الى المغصوب ولنا الخبر الوارد في الوديعة فيحمل على ما ذكره في التذكرة في كتاب الوديعة حيث انه بعد
ما حكم بكون الربح للمالك اذا اشترى بعين ماله وللعامل اذا اشترى لنفسه في الذمة فنقل الرواية قال بهذا اللفظ وهذه الرواية
محمولة على الارشاد وعلى فعل الاولى بقرينة قوله فما ترى والامام عليه السلام ارشده الى الاحتياط [illegible] ربح التجارة نصيبه
ومراده ان السائل لم يسأل عن الحكم الشرعي بل شاوره في امره فاجابه عليه السلام بالمتعارف بين الناس هذا وقد اعلم تدبر وشيخ الزكوة

في غلات الطفل وما شبهه انه الحق الواجب فيها للمستحقين ومستندهما ما ورد في رواية بهذا اللفظ ولنا الغلات فان علمنا العدم

واجبة الخ ويعارضها من ابو عبد الله عليه السلام ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او
زرع او غلة زكوة الخ وعن الشيخ انه حكم بعدم منافاتها للرواية السابقة حيث قال في مقام بيان علة عدم المنافات
بهذا اللفظ لانه قال وليس على جميع غلاته زكوة ونحن لا نقول انه على جميع غلاته زكوة وانما يجب على الاجناس الاربعة
التي هي التمر والزبيب والحنطة والشعير وانما خص ايتام بهذا الحكم لان غيرهم مندوبون الى اخراج الزكوة عن سائر الحبوب
وليس ذلك في اموال الايتام فلاجل ذلك خصوا بالذكر انتهى والانصاف ان دلالة الرواية على السلب الكلي واضحة غنية
عن البيان فان قوله عليه السلام من نخل او زرع الخ بيان لقوله جميع غلاته وهو تفصيل الامور التي ليس في شيء منها زكوة
ولو سلمنا عدم ظهور قوله عليه السلام وليس في جميع غلاته زكوة على السلب الكلي فلا ريب في انه لا بعد انضمام قوله عليه السلام
ليس في مال اليتيم زكوة اليه كما لا يخفى فيكون الخبران متعارضين ولا ريب في ان التصرف في رواية الاولى بحملها على الاستحباب
متعين لما قرر في الاصول من ان النص مقدم على الظاهر ولا ريب في ان قوله عليه السلام ليس في جميع غلاته الخ نص في نفي الوجوب
وقوله عليه السلام واما الغلات فان عليها الصدقة واجبة ظاهر في الوجوب لاحتمال ان يكون المراد من الوجوب الاستحباب المؤكد
او الثبوت فيكون كما يسمى الاستحباب فيحكم بالتصرف في الظاهر وحمل الوجوب على غير ما هو ظاهر فيه اللهم الا ان يمنع
نصوصية قوله عليه السلام وليس في جميع غلاته الخ في السلب الكلي كما عرفته من الشيخ لكنه مشكل فتأمل هذا حكم غلاته
واما مواشيه فلم نجد مستند استحباب الزكوة فيها فضلا عن الوجوب عدا دعوى الاجماع على عدم الفصل وهو غير معلوم
الثبوت مع عدم جواز التسامح في مثل هذا الاستحباب لاقتضاء الاصل فيه الحرمة لاصالة عدم جواز التصرف في مال
الغير فتأمل قوله وقيل حكم المجنون حكم الطفل والاصح انه لا زكوة في ماله الا في الصامت اذا اتجر له الولي
استحبابا اقول قد ذكرنا سابقا الدليل على ما اختاره الماتن ولنا مساواة المجنون للطفل في غير ما ذكره الماتن فيحتاج الى
قيام دليل لم نجده مع ان الاصل حرمة التصرف في مال الغير فلا يجوز للولي فافهم قوله والمملوك لا يجب عليه الزكوة
سواء قلنا يملك او احلنا ذلك اقول يمكن ان يستدل لعدم وجوب الزكوة على المملوك باحد من الوجوه الثلثة
الاول ان يقال انه يمتنع المالكية وقد نسبه شيخنا الاستاد الى المشهور ولذا استدل في التذكرة لعدم تمكنه بانه
ما دام عبد يملك المالك لها انتهى ويمكن ان يستدل له بان معنى كونه ملكا لسيده ان لسيده السلطنة المطلقة
عليه بمعنى ان له جميع انحاء السلطنة عليه ومن انحاء سلطنته عليه ان لا يكون له سلطنة على شيء اذ لو كان
له سلطنة على شيء فلا يكون تلك السلطنة لسيده لامتناع اجتماع سلطنتين على امر واحد وهذا نقض
في سلطنة السيد وقد فرضنا ان له السلطنة المطلقة عليه وبعبارة اخرى ان لازم سلطنة الانسان على غيره
سلطنة مطلقة ان لا يكون لذلك الغير سلطنة اصلا اذ لو فرضته ذا سلطنة فلا يكون الانسان له السلطنة
وهذا ينافي كونه ذا سلطنة مطلقة عليه وان شئت قلت ان لازم سلطنة المطلقة ان لا يكون له السلطنة على
سلطنة ذلك الغير ايضا ومعناه نفي السلطنة عن ذلك الغير ولذا نقول ان كل ما نفرضه ملكا للمملوك وسلطنة
له فهو ايضا تلك السلطنة لمالك ذلك المملوك ومعناه انه لا يكون مالكا فقد ثبت مما ذكرنا ان المالكية والمملوكية
صفتان متضادتان لا يجتمعان في شيء واحد ولعل في الاية اشارة الى ما ذكرنا ومع ذلك الكلام في المسئلة محتاج
الى تأمل تام وما ذكرنا يمكن ان يخدش فيه فتأمل وعلى هذا الوجه فلا وجه لايجاب الزكوة على المعتق بعضه العبد واما

هي واجبة على سيده بعد اجتماع سائر شرائطها على ما ذكرنا فلو عثر في الاخبار ما يدل بظاهره على المالكية كما في كثير من
الموارد فلابد من الحمل او التأويل بان المراد منها التعبد باحكام الملك لا ثبوت الملك حقيقة واما الادلة المخالفة من
من الآية اعني قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء والاخبار الدالة على انه ليس له شيء فقال شيخنا الاستاد انه لا يصلح الاستدلال
بها لعدم الملك اذ الظاهر فيها فيه اذ كما يحتمل ان يكون المراد منها نفي المالكية كذلك يحتمل ان يكون المراد منها نفي الاستقلال
يعني انه ليس لشيء من الامر انه ليس مستقلا في امره بعد ما لم يكن مستقلا في امر فصح ان يقال انه لا يقدر على شيء
وانه ليس له من الامر شيء الى غير ذلك من العبارات المشتركة بينه وبين نفي الملك هذا الثاني ان يقال بعد تسليم
كونه مالكا انه محجور عليه من التصرف بل التصرف في ملكه لمولاه وكان القائل به اراد ان يجمع ادلة على … بالمالكية وادلة
على نفيها فابقى الاول على ظاهره وحمل الثاني على كونه ممنوعا من التصرف فيما لو دل على هذا ايضا فلا زكوة على العبد
لا دل … اشتراط التمكن من التصرف كما سيجيء ان شاء الله تعالى الثالث ان يقال بالملكية وعدم محجوريته من التصرف الا ان ملكيته
متزلزلة بمعنى ان لمولاه ان ينتزع منه ملكه متى شاء وهذا يحتمل امرين احدهما ان يقال ان تسلط المولى على الانتزاع
يكشف عن نقص في ملكيته بمعنى ان ملكيته ليست تامة وثانيهما ان يقال ان ملكيته تامة الا انها ملكية جائزة …
فان الملك الجائز والملك اللازم ليسا ماهيتين مختلفتين بل الملكية حقيقة واحدة والجواز واللزوم من آثارها
لذا نقول بصحة التمسك باستصحاب الملك الثابت بالعقد للزوم ونجعله من الادلة على اللزوم فلو … ملكنا انه
ان اريد من الملك المستصحب الملكية اللازمة فثبوته اول الكلام وان اريد منه الملكية الجائزة فلا ينفع في استصحابها
ضرورة انه ليس لنا ملكيتان احدهما جائزة والاخرى لازمة حتى يصح ما ذكرت بل الملكية معنى واحد اذا ثبتت فمقتضى
الاستصحاب الحكم ببقائها الى ان يثبت المزيل لها فظهر مما بينا ان جواز الملك لا يوجب نقصا في الملكية كما
في العقود الخيارية فان الملك الثابت بها لا نقص فيه وان كان يجوز لصاحب الخيار … وعلى هذا الوجه
فان قلنا ان ملكية العبد ناقصة كما هو الظاهر فلا زكوة عليه وان قلنا انها تامة جائزة فلا يبعد القول بعدم
لزوم الزكوة عليه عدا الاخبار الخاصة الواردة في الباب الدالة على انه ليس على المملوك زكوة فان منها ما عن عبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده فقال
عليه السلام لا انه لم يصل الى السيد وليس هو للمملوك الخبر ونحوه غيره فاذا لا وجه للقول بوجوب الزكوة عليه وان لم
يقل به احد منا ولا من العامة عدا ابي ثور واضبطوا هنا فروع لتوضيح ما بينا انه لا زكوة على المدبر و
ام الولد والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد من مال الكتابة شيئا للادلة السابقة ونقل في المدارك
عن المعتبر والمنتهى القول بوجوب الزكوة على العبد على تقدير المالكية ونقل ايضا منهما الحكم بعدم وجوب الزكوة على
المكاتب حتى على تقدير المالكية واورد عليهما بتناقض الفتوتين منهما ويمكن ان يجاب عنه بان المكاتب على
تقدير المالكية ليست ملكيته بحيث يكون مسلطا على ملكه باي نحو اراد بل سلطنته مختصة بصرفه في مال الكتابة
فليست له سلطنة صرفه في غيره حتى يحكم عليه بالزكوة فالملكية بنحو الكتابة لا يوجب الزكوة فافهم وتأمل واما المكاتب
المطلق اذا ادى بعض مال الكتابة فتعلق الزكوة بنسبة حريته وان كان جزء حريته قليلا لشمول ادلة الزكوة ولا
اعتنا بقول من يقول بعدم وجوب الزكوة عليه اذا كان نصيبه من الحرية قليلا نظرا الى صدق المملوكية عليه

عرفا وضعفه واضح لمنع الصدق اولاً وعدم الاعتبار بمسامحة العرف ثانياً بعد معلومية ان المالك للملكية عليه

من جهة تسامحهم لا من جهة انهم يعدونه مالكا حقيقة لاجل المسامحة والفرق واضح حيث انهم يعدونه من مسامحاتهم

وان المالك هذا التغليب جهة المملوكية لا الحمل انه مملوك عندهم حقيقة فافهم وتامل قوله وبملك شرط في

الاجناس كلها ولابد ان يكون تاما اقول من الاقسام ان الملك ماخوذ في موضوع الزكوة فكيف عده من الشروط مع

ان ماخوذيته لا يحتاج الى بيان ويمكن دفعه بان الملك قد يطلق في مقابل الاباحات فانها وان كان التصرف فيها

جائزاً الا انها ليست بملك فقصوده من اشتراط الملك بيان نفي الزكوة عن الاباحات وح فالمراد من ذكره التنبيه على

نفي الزكوة عنها او بان ذكر الملك مقدمة لقوله ولابد ان يكون تاما والفروع الاتية المترتبة عليه وكيف كان فعدم

تمامية الملك اما لاجل عدم تحقق تام سبب الملك واما لاجل كونه متزلزلا من حيث الحدوث واما لاجل كونه متزلزلا من حيث

البقاء اما الاول فكالهبة قبل القبض فان القبض فيها ناقل على المشهور بل ادعى شيخنا الاستاد نقل احتمال كونه كاشفا

من هبة المسالك ولكني رأيت في جامع المقاصد وكتاب الهبة في شرح قول المصنف وهو شرط في صحة الهبة ما هذا

لفظه واعلم ان هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب وحكى الشيخ في المبسوط خلافا في ان الملك هل يحصل من حين

القبض او من حين العقد فيكون كاشفا انتهى وقد لاحظت المبسوط فوجدته مطابقا لما نسبه اليه حيث قال في كتاب

الهبة بهذا اللفظ اذا ثبت هذا فانه لا يلزم شيء منها الا بالقبض وكذلك الرهن لا يلزم الا بالقبض وكذا العارية

وله ان يرجع فيها ويسترجع العارية وكذلك اذا كان له دين مال ناجل فيكون ذلك هبة فلا يلزم التاجيل الا

بمضيه فاذا لم يمض فهو تطوع غير لازم وله ان يرجع عنه ويطالبه بالرد في الحال وقال قوم يلزم ذلك كله بنفس العقد

ولا يفتقر الى القبض او بتاجيل الحق بمجرد التاجيل يلزم الاجل والاول اصح انتهى ويستفاد من هذا ان طعن صاحب

المدارك على صاحب المسالك بان كون القبض ناقلا مما لا خلاف فيه وارد على صاحب المسالك وكذلك استاد جوهري

الكرام له في ذلك الطعن فانه قال اني لم اتتبع وصدقت كلام صاحب المدارك حقا ولكني لم اتبع التتبع هذا

وكالقبول في الوصية فان موت الموصي وقبول الموصى له ناقلان للملك واما الثاني فكالفضولي بناء

على كون الاجازة كاشفة فان الملك في متزلزل بمحتمل الحدوث وعدمه فان قلت انه اما ان يكون مما يتعقبه الاجازة

فيما بعد واما لا فعلى الاول فهو ملك ثابت غير متزلزل لكنا لا نعلم وعلى الثاني فعدم الملكية ثابت غير متزلزل فان

اذا كان ثابتا في الواقع او غير ثابت فيه فالجهل به لا يوجب تزلزله واقعا كما لا يخفى قلت ان هذا انما يصح بناء على

الكشف الحقيقي وهو باطل والا لزم ان يكون التصرف جائزا قبل الاجازة اذا علم بتحققها فيما بعد ولا ارى ان يلتزم

به احد فان المراد من الكشف انه على تقدير الاجازة فيلزم من حين الاجازة ترتيب آثار الملكية من حين العقد

فهو المراد من الكشف الحكمي بمعنى ان الملكية من حين العقد انما يحكم بها بعد الاجازة لا قبلها وهذا واسطة بين الكشف

الحقيقي والنقل فبعد الاجازة يحكم بان النماء الحاصل قبلها من حين العقد للبايع فلا يكون ناقلة ولكن لا يحكم

به قبل الاجازة وان علم بتحققها وتمام الكلام في محلها واما الثالث فكالبيع المشروط فيه الخيار فانه متزلزل من حيث

البقاء واما اشتراط تمامية الملك على الوجه الاول فواضح لعدم تحقق اصل الملك فيه ضرورة عدم تحقق الملك

في الهبة قبل القبض بناء على كونه ناقلا واما اشتراطها على الوجه الثاني فلما ذكرنا من ان ترتيب آثار الملك

قبل الاجازة لعدم ان يكون من حين الاجازة بالمعنى الذي ذكرنا فلا تعيد وبعدما لم يجز بتبت لما له الملكية قبل تحقق الاجازة فلا وجه
لوجوب الزكوة ح مضافا الى ان التمكن من التصرف في تمام الحول من احد الشروط كما سيجيئ انشاء الله تعالى واما الثالث فالحكم فيه يتوقف
على مسئلة اخرى وهي انه هل يجوز لمن عليه الخيار ان يتصرف في المال في زمان الخيار او لا فعلى الثاني عند الاستاد عدم جواز التصرف في
مبيع الشرط المتعارف في هذه الازمنة وما يقرب فذهب الى المشهور عدم الجواز فيها ايضا ومن بعضهم الجواز وكيف كان فوجوب الزكوة
يتجه على القول بجواز التصرف كما ان عدمه يتجه بناء على القول بعدمه بوجه اشتراط التمكن من التصرف كما سيجيئ انشاء الله تعالى وهذا التفصيل
انما يجري بناء على حصول الملك بنفس العقد واما بناء على حصوله بعد انقضاء زمان الخيار فعدم وجوب الزكوة واضح ثم ان صاحب
المدارك اورد على الماتن بانه ليست تامة الملك شرطا مستقلا فان جعل مساويا لما ذكره مما لم يتحقق فيه اصل الملك كما في الهبة قبل
القبض ونحوها وبعضها الاخر ليس المالك متمكنا من التصرف فيه فلا يكون شرطا اخر ويمكن ان يجاب عنه بانه يمكن ان يوجد لها
فرد غير داخل في شيء من القسمين كما في الغنيمة على القول بانها تملك بالحيازة فانها وان كانت ملكا لهم الا ان ملكيته ناقصة لا
يصيرها الا بعد القسمة لان للامام ان لا يعطي تمام اجازته اصلا ولا بعضها فتأمل نعم كلام الماتن لا يخلو من مسامحة حيث اورد
الهبة قبل القبض في قبيل ما لم يحصل فيه الملك التام مع انه لم يحصل فيها الملك اصلا نعم هو من قبيل ما لم يحصل فيه تمام السبب وان حصل
بعضه وهذا من قبيل المسامحة في التعبير حيث انه جعل نقصان السبب سببا لا لنقصان المسبب ولا حرج فيه بعد وضوح المطلب والله العالم
قوله ولو اشترى نصابا جرى في الحول من حين العقد لا بعد الثلثة قال في المسالك رد بذلك على الشيخ حيث حكم بتوقف على
الملك في البيع المشتمل على خيار على انقضائه والاصح حصوله بالعقد ثم شرط جريانه في الحول قبضه او تمكنه منه ويتفرع على القولين
لو تقابضا فان هلك بينهما حسب ما عنده حتى يتقابضا معا ولو تفرقا على بعض زمان لم يجر في الحول انتهى قوله ولو شرط
البايع او هما خيارا زائدا على الثلثة بني على القول بانتقال الملك قال في المسالك اي يجري في الحول من حين العقد او
بعد انقضاء الخيار على القول بانتقال الملك فان جعلناه بالعقد جرى من حينه والا لم يجر حتى ينقضي الخيار ويتحول ان الخيار حق
للبايع او لهما منع المشتري من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والرهن والاجارة ونحوها وذلك ينافي تمامية الملك فيقتصر على ما لا يرفع
ونحوه كما بيع الشرط بالانتفاع دون النقل عن الملك ويتجه هنا قول الشيخ انتهى قوله ولا يجري الغنيمة في الحول الا بعد القسمة اقول
وجه واضح بناء على القول بعدم حصول الملك قبل القسمة واما بناء على حصوله قبلها فالوجه عدم صلاحية مثل هذا الملك لكونه
ناقصا مقتضيا لوجوب الزكوة لانه يجوز للامام ان يعطي بعضها جائزة وان لا يعطيه شيئا منها وهذا النحو من الملكية الناقصة لا
لا يوجب الزكوة مضافا الى عدم جواز التصرف فيه قبل القسمة والله العالم قوله ولو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب
انقطع الحول لتعينه للصدقة اقول نذر الصدقة قد يكون نذر الايجاد ما فيما بعد بسببها وقد يكون نذر الغاية والنتيجة فالاول
كان ينذر بان يتصدق ماله الفلاني فيما بعد والثاني كان ينذر كون ماله الفلاني صدقة وهذان القسمان كما يتصوران
في نذر الصدقة كذلك يتصوران في غيره كالنذر بالعتق والملك والنكاح فقد ينذر الانسان ان يملك ماله لغيره او يعتق عبده
او ينكح فلانة وقد ينذر ان يكون ماله ملكا لزيد او عبده حرا او كون فلانة زوجته وهذان القسمان كما يجريان في النذر
كذلك يجريان في الشرط والعهد وما في معناهما فلنبتدئ بالكلام في نذر النتيجة فانه محل الاشكال وقائل فنقول
وحلفا انه قد يتوهم ان نذر الغاية غير صحيح لانه غير معقول لوجهين الاول انه لابد ان يكون متعلق النذر فعلا للناذر اذ لو لم يكن
فعلا له لم يكن مقدورا له فكيف يتعلق عليه نذره ولا ريب في ان ملكية العين المنذورة لزيد ليست من فعل الانسان بل هي

صفة ثابتة في العين فكيف يجعلها متعلقا للنذر الثاني ان الغاية لا بد من سبب في حصولها ولا نلتزم صحة نذر الغاية بحكم بحصولها
بلا سبب اذا قال هذه على ان يكون مالي الفلاني ملكا لزيد فلازم صحته صيرورة المال ملكا لزيد بلا سبب مع ان الملكية لا تحصل
بلا سبب والاقوى عندنا صحة نذر الغاية وكذا شرطها في ضمن العقد على التفصيل الذي سنذكره ان شاء الله ولا ريب في كونه امرا
معقولا واقعا في الشرع بل يستفاد من المسالك في كتاب العتق في شرح قول المصنف ولو قال ان ملكتك فانت حر لم ينعتق
مع الملك الا ان يجعله نذرا كونه اتفاقيا حيث قال بعد اللفظ اذا علق عتقه على ملكه افسد العتق من وجهين وقوعه من غير مالك
وتعليقه على الشرط ويستثنى من ذلك ما لو جعله نذرا وما في معناه كالعهد على اعتاقه ان ملكه فيجب عتقه عند حصول الشرط للعموم
الامر بالوفاء بالنذر ولا ينعتق بنفسه عند حصول الشرط لان التعليق العتق شرطه بانتقاله الى ملكه ولو اتى ما لو عتق حر
ملك لزم العتق في غير ذلك كذا استدل عليه المصنف واجيب بجواز الاكتفاء بالملك الضمني كالملك القريب آنا ما ثم يعتق وهذا
اذا كانت الصيغة هذه على انه حر ان ملكته ونحوه واما لو كانت هذه على اعتاقه فلا اشكال في افتقاره الى الصيغة انتهى فلاحظ
فانه يستفاد من صاحب المدارك المسالك ومن استدلال المصنف ومن الجواب الذي اجيب عنه انه لا اشكال في صحة نذر الحرية وانما
الاشكال في احتياجه الى الصيغة بعد الملك وعدم احتياجه اليها ومما يدل على معقولية نذر الغاية ما نقل من العامة من حلف
بالعتاق والطلاق ولم يسمع انه يرد عليهم بكونه غير معقول وان كان محرما وكذا من وجه اخر وان قولهم بالصحة يكفي استشهادا
اذ ليس هذا من مسئلة الامامة حتى لا يكون قولهم معتبرا فيه والمراد بالحلف بالطلاق الحلف على الغاية وهو الذي يعبرون عنه بالفارسية
بقولهم زنه طلاق اگر ... فان اغلب الاستعمالات في هذه الموارد انما هو على جهة ارادة الغاية ومتداول هنا في العرف دليل
على المعقولية ومما يدل على معقوليته وصحته ما ذكروه في كتاب الرهن من انه لو شرط انه ان لم يؤد الدين فيكون الرهن مبيعا
له بيع وذكروا في وجه عدم الصحة انه تعليق في البيع ولم يذكر احد في وجه البطلان كونه التزاما بالغاية وانها لا تحصل بدون سببها
نعم ذكر بعض المتاخرين المنكر لصحة الالتزام بالغاية وهو غفلة عن حقيقة الحال انا نعم والحاصل الذي نظر من العامة والخاصة بل ومن
الاعتبار كما ستعرفها انه هو صحة نذر الغاية بلا اشكال واما الوجهان المذكوران لعدم الصحة او عدم المعقولية فيمكن ان
يجاب عنهما من وجوه الاول ان الالتزام بالملك في قول الناذر هذه على ان يكون المال الفلاني ملكا لزيد التزام باثاره فانه التزم
بان يترتب جميع الاثار المترتبة على ملكية زيد ولا ريب ان ترتيب جميع اثار الملكية ومنها الاثار الغير المنفكة عن الملك اللازمة له
من لوازم الملك وما يمتنع انفكاكه عنه ولا ريب ان الالتزام باللازم التزام بالملزوم بمعنى ان من التزم باللازم فقد التزم
بالملزوم فمن التزم بترتيب جميع اثار ملكية الغير فقد التزم بملكيته ومع فيكون الناذر من انشاء الالتزام به الملكية ولا ريب ان
مقتضى لزوم الوفاء بالعقد والشرط كون الوفاء بالنذر لازما وكان مفاد المنذر الالتزام باثار لازمه الملكية فيكون
معنى التمليك اذ ليس التمليك الا الالتزام بالملكية ومتى حصل الالتزام بالانشاء حصل الثاني ان قول الناذر هذه على ان
يكون فرسي ملكا لزيد معناه الزمت ان يكون فرسي ملكا له وهذا نعد من عقود التمليك نظير قولك ملكت فرسي زيدا فكما
ان قولك المذكور تمليك للفرس كذلك قول الناذر اذ ليس التمليك الا الالتزام بملكية العين للغير فان معنى قولك ملكتك
الفرس الزمت بملكية الفرس لك وهذا بعينه هو مفاد قولك هذه على ان يكون الفرس ملكا لك ولا ريب ان الالتزام المذكور
فعل للعاقد يترتب عليه اثره وهو ملكية الفرس لزيد لا بنفسه ... فكما انه يكفي لصحة التمليك في قولك ملكتك كون نفس
التمليك فعلا لك وان لم يكن الاثر المترتب عليه فعلا لك فليكن هذا في التمليك في قولك ملكتك كون نفس التمليك

المتعلق بالنذر انتهى فيكفي في صحة النذر كون ما تعلق به النذر من آثار فعل الناذر ولا يلزم كونه فعلا له ومرجع هذا الجواب
الى منع لزوم كون متعلق النذر فعلا للناذر وكفاية كون متعلقه من آثار فعله وما مر يرد عليه فافهم ولعل هذا هو
احسن الاجوبة في المقام الثالث ان مراد الناذر من نذر الغاية كون الفرس مثلا لزيد الالتزام بكونه مملكا له باسبابه المقررة
له في الشرع فمراده من نذر الغاية نذر السبب لها وهذا هو رابع الوجوه الاجوبة الا انا نمنع اولا كون مراده ذلك وثانيا ننقل
الكلام الى ما لو علم انه اراد الالتزام بنفس الغاية لا السبب ثم مقتضى الاشكال عدم [illegible] فائدة وهذا الجواب في شيء ثم
الرابع ان مراد الناذر في نذر الغاية ان يكون فرس مثلا لزيد لا الالتزام بكون الفرس ملكا له الا ان هذا الالتزام بشرط لا بل هو لا
بشرط بمعنى انه لم يقصد حصول الملك لزيد من هذه الصيغة ومن غيرها بل قصد حصوله له من غير ملاحظة انه يحصل له من هذه الصيغة
او من غيرها اذ لا ريب في انه ليس المقصود حصول الملك له من هذه الصيغة ولا الاعم حصوله بغيرها والمريد المقصود هو ليس
هو حصول الملك له وهذا امر ادون من كون مراده حصول الملك له لا بشرط واذا ثبت ان مراده حصول الملك له لا بشرط فنقول
انه التزم بحصول الملك فيلزم عليه تحصيله فان كان يمكنه تحصيله بنفسه فيحصله وان لم يمكن تحصيله بنفسه ممكنا لعدم كونه فعلا
له فان كان تحصيله ممكنا له بايجاد مقدماته بان يكون اسباب حصوله افعالا له فيحصله بايجاد سببه وان لم يكن تحصيله ممكنا
بشيء من الوجهين فنذره باطل لعدم كونه مقدورا له ولا ريب ان حصول الملك بنفسه وان لم يكن مقدورا له لعدم كونه فعلا
له الا انه مقدور له بايجاد سببه فيجب ان يكون قادرا على ان يوجد سببه فيترتب عليه حصول الملك ثم مقتضى قاعدة لزوم الوفاء بالنذر
لزوم ايجاد سببه عليه فيلزم عليه ان يوجد سبب التمليك مقدمة لحصول الملك اذ لا يلزم في النذر ان يكون متعلق النذر مقدورا
للناذر بنفسه بل يكفي في صحته كون المنذور مقدورا له ولو بواسطة ايجاد سببه وبعبارة اخرى انه لا يلزم في صحة النذر كون متعلق
النذر مقدورا له ابتداء بل يكفي فيها كونه مقدورا بواسطة مقدورية سببه فان المقدور بالواسطة مقدور وعلى ما ذكرنا فيلزم
على الناذر ان يوجد السبب المقرر في الشريعة للغاية المنذورة هذا خلاصة ما ذكرنا من الاجوبة ان القواعد تقتضي صحة نذر
الغاية ويدل عليها الاخبار المتفرقة في الموارد الخاصة الا انها مختلفة فيظهر من بعضها انه يحتاج الى ايجاد السبب فيما بعد وفي
بعضها الحكم بكفاية النذر وتحقق الغاية به فمن الاول ما رواه في الوسائل عن كتاب العتق عن ابي علي بن راشد قال قلت لابي
جعفر عليه السلام ان امرأة من اهلنا اعتل صبي لها فقالت اللهم ان كشفت عنه ففلانة حرة والجارية ليست بعارفة فايهما افضل
جعلت فداك تعتقها او تصرف ثمنها في وجوه البر فقال عليه السلام لا يجوز الا عتقها الخبر ولا ريب في ان المنذور في السؤال نذر الغاية
وفي ان قوله عليه السلام لا يجوز الا عتقها يدل على لزوم عتقها فيما بعد لا انه امر بايجاد العتق ولو كان العتق حاصلا بنفس النذر
لقال عليه السلام انها انعتقت بالنذر فافهم ومنها ما رواه ايضا في كتاب الايمان من ابواب اخبار الرضا عليه السلام عن ابراهيم بن
العباس قال سمعت علي بن موسى الرضا عليهما السلام يقول حلفت بالعتق ولا احلف بالعتق الا اعتقت رقبة واعتقت بعدها
جميع ما املك ان كان ارى انى خير من هذا واومى الى عبد اسود من غلمانه بقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان يكون
لي عمل صالح فاكون به افضل منه الخبر ولا ريب في ان قوله عليه السلام ولا احلف بالعتق الخ يدل على انه اذا احلف بالعتق وهو
الحلف بالغاية اعتقها عقيبه بالاعتاق ولو كان نفس الحلف كافيا في العتق لما كان لاعتاقه بالاعتاق وجه ولا يضرنا ورود
الحلف بالعتق فيه على سبيل من باب التقية لعدم كونه صحيحا عندنا لان اعتبار الحلف بالعتق ليس من جهة عدم كونه من صيغ
الغاية فافهم وتأمل ومن [illegible] النسخ يدل قوله عليه السلام ولا احلف بالعتق الا اعتقت بالعتق وعليه فيصير معنى الخبر [illegible]

وان لم يكن مقصوداً ايضاً فتامل ومن الثانى ما رواه فى كتاب النذر عن اسحق بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت
له رجل كان عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامى حر فتزوج قبل
ان يحج قال اعتق غلامه فقلت لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر فى طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج
قلت فان كان الحج تطوعاً قال وان كان تطوعاً فهى طاعة لله قد اعتق غلامه الخبر فان قول السائل فغلامى حر نذر
الغاية وقد حكم عليه السلام بقوله قد اعتق غلامه فى موضعين بحصول العتق بالنذر هذا ومنها ما رواه فى كتاب الهبة عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن رجل كانت له جارية فاذته امرأته فيها فقال هى عليك صدقة فقال عليه السلام ان كان قال ذلك
لله فليمضها وان لم يقل فله ان يرجع ان شاء فيها الخبر فان فى الخبر ظهوراً فى حصول الملك فلذا ليس له ان يرجع بعد لا فى انعقاد الصدقة
بما قال فتم فقد ظهر من مجموع ما ذكرنا انه لا اشكال فى صحة نذر النتيجة فى الجملة الا ان فيه تفصيلاً وهو ان الغايات مختلفة
فان بعضها ما ثبت انها لا يحصل الا باسبابها التى قررها الشارع لها كما فى النكاح والطلاق وبعضها ما ثبت ان
الشارع لم يقرر لها اسباباً خاصة كالوكالة والعارية ونحوهما وبعضها ما اشتبه كونه من اى من القسمين كالملكية اما الاول
فربما يقال فيه ببطلان النذر رأساً لانه بعد ما لم يتحقق السبب الخاص لا يتحقق الغاية بدونه فيكون متعلق النذر غير مقدور
لانه قصد تحقق الغاية بالنذر مع ان الشارع يعلم بعدم تحققها به لانه قرر لها اسباباً خاصة وليس النذر منها ولكن يمكن توجيه
صحته الاستناد صحة النذر ح الا انه قال انه لا يحكم بمجرده بتحقق الغاية بالنذر بل يجب بمقتضى النذر ان يوجد الناذر
سببها لانه بالنذر التزم بالغاية فيلزم عليه تحصيلها بسببها فانها وان لم يكن مقدورة له بايجادها بالنذر الا انها
مقدورة له بايجاد سببها فانها اذا كانت مقدورة له بواسطة سببها فيصح نذره ويجب عليه ايجاد سببها مقدمة لتحصيلها
فان قلت ان الناذر انما قصد وقوع الغاية بنفس النذر فلا وجه لايجاب ايجاد سببها مقدمة لتحصيلها لانه لم يقصد
ايجادها الا بشرط حتى يقال بلزوم ايجاد سببها من باب المقدمة بل قصد وقوعها بذلك النذر بشرط لا وانه لم يصح النذر
لايجادها فيصح باطلاً قلت ان الناذر انما قصد ايجادها بالنذر من دون ان يقصد عدم ايجادها بغيره حتى يصير بشرط
لا فان مقصود الناذر من نذره هو ايجاد الغاية من دون قصد منه الى ايجادها بسبب خاص دون غيره فمقصوده هو
ايجادها من دون ان يقصد خصوص سبب يريد ايجادها به وعدم ايجادها بغيره اذ من المعلوم انه لا يتعلق منه غرض
على قصد ايجادها بسبب خاص دون غيره ولا ريب ان مقتضى لزوم الوفاء بالعقد لزوم تحصيل ما قصده فان حصل
بالنذر فهو والا فيحكم بلزوم تحصيله بما يكون محصلاً له ولما لم يكن النذر سبباً لايجاد الغاية المذكورة فيلزم عليه ايجاد
سببها مقدمة هذا واما الثانى فهو الاقوى الذى نقول فيه بتحقق الغاية بالنذر بالادلة السابقة الا انه ليس
مطلقاً بل صحته متوقفة على اجتماعه بجميع الشرائط التى يتوقف عليها تحقق الغاية المقصودة فان كانت الغاية عقداً مثلاً
فيشترط فيه قبول الشخص الذى قصد التمليك والقبول بتحقق الملك فيه كما نقل عن بعض الاعلام حال تفهيم بعد دلالة
الادلة على توقف الملكية على الرضا وكذا لو كانت الغاية وكالة فانه يشترط فى صحة الوكالة قبول الوكيل ولا يحكم بالوكالة
بمجرده وبالجملة فان ما لا بد ان الادلة على توقف تحقق الغاية الفلانية بامر كذا فلا بد من اعتباره فى المقام
ايضاً نعم لو كان الشرط شرطاً للعقد الذى قررها الشارع فلا يحكم بشرطيته فى المقام كالماضوية فى عقد البيع
فانه لا يعقل اعتبارها فى النذر وما ذكرنا ظهر انه لو نذر كون مال الفلانى صدقة على الفقراء فلا يحتاج الى القبول الا

ان نقول بلزوم التوكيل في الصدقات العامة من الحاكم عقلا ونقلا والنذر كونه صدقة على زيد فيتوقف صحته على قبوله والا فلا
فالحكم بصحة نذر الغاية فيه مشكل بين اصالة عدم تحقق الغاية الا باعلام كونه سببا لها ومن عموم ادلة لزوم الوفاء بالعقود وهذا
هو الاقوى وما يقال من ان وجوب الوفاء انما يتعلق بما هو فعل المكلف وليست الغاية فعلا له حتى يصير الوفاء بها واجبا
فقد مر جوابه مفصلا فلا نعيده وقد كتبنا في المسئلة في كتاب الرهن فلا بد من مراجعته هذا تمام الكلام في نذر الغاية
واما نذر سببها فلا اشكال في صحتها اذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع الى ما نحن فيه وان النذر في اثناء الحول هل هو قاطع له ام لا
فنقول [illegible] ان النذر اما مطلق او معلق والمراد بالاول ما لم يكن معلقا على امر مشكوك الحصول
وهو اما موقت واما غير موقت والمراد بالموقت ان يقصد تحقق المنذور معلقا على امر متيقن الحصول كان نذر ان
يتصدق بماله في اخر الشهر وغير الموقت ما قصد فيه تحقق المنذور فيه منجزا من غير تاخير كان ينذر ان يتصدق في تمام
[illegible] فيها فلا ثلاثة اقسام اما المطلق الغير الموقت فلا ريب في انقطاع الحول به لما ذكره الاكثر من ان المال قد تعين
للصدقة وامتنع صرفه في غيرها واما المطلق الموقت فالحكم بانقطاع الحول فيه قبل مجيء وقته وعدم انقطاعه يتوقف
على مسئلة جواز التصرف فيه قبل مجيء وقته وعدمه فمن نذر ان يتصدق بماله بعد يوم فان قلنا انه يجوز له التصرف فيه
قبل انقضاء اليوم فلا نقول بانقطاع الحول بالنذر الموقت وان قلنا بعدم جواز التصرف فيه فينقطع الحول به
ح فلا زكوة عليه على الثاني وان انقضى الحول قبل مجيء وقت النذر لكن عن نهاية الاحكام احتمال الوجوب اذا حال
الحول قبل الشرط لانه مال مملوك حال عليه الحول وعدم منعه من التصرف فيه وهو الاقوى ولا يخفى ان كلام العلامة
هذا يظهر منه عدم ابتناء المسئلة على جواز التصرف وعدمه لان استدلاله لعدم وجوب الزكوة بكونه مالا ممنوعا من التصرف
يدل على ان القائل بالوجوب يقول به مع تسليمه لعدم جواز التصرف والا لما كان لاستدلاله [illegible] وجه اصلا
ولو كانت المسئلة مبتنية على عدم جواز التصرف في الاستدلال للوجوب هذا وكيف كان فالاقوى ابتناء وجوب
الزكوة وعدمه على مسئلة جواز التصرف وعدمه فلنذكرها اجمالا وان كان خارجا عما نحن فيه فنقول ان للاصحاب فيها قولين احدهما
انه لا يجوز التصرف في المنذور قبل مجيء وقته لكونه منافيا للوفاء بالنذر وثانيهما انه يجوز لانه حين التصرف لم يكلف
بالوفاء بالنذر لعدم وجود وقته فلا مانع منه واذا وجد الوقت فلا معنى لتكليفه عليه لعدم قدرته عليه ولو شرعا وحاصله
انه لا دليل على انه يلزم على المكلف ابقاء الموضوع للحكم اذ لا يلزم عليه ان يدخل نفسه في موضوع التكليف فان غاية
ما يدل عليه دليل التكليف هو ثبوت التكليف وهو انما يعقل بعد تحقق الموضوع واما ابقاء الموضوع فلا يحصل استفادته
من دليل الحكم فان غاية ما يدل عليه دليل وجوب الوفاء بالعقد هو لزوم ايجاد ما يتعلق به العقد وذلك انما يعقل بعد تحقق
موضوعه واما تحصيل الموضوع فليس واجبا عليه وقال شيخنا الاستاد دام ظله [illegible] ان قصد الناذر بحسب المقامات متفاوت
فقد يقصد من نذره ابقاء المال وصرفه في الصدقة وقد يقصد صرفه فيها على تقدير بقائه وعلى الاول فلا يجوز التصرف
وعلى الثاني فيجوز لكن المراد [illegible] هو ان ينذر ولا يكون ملتفتا الا الى شيء من الامرين كما هو الغالب ولا
[illegible] محل الكلام [illegible] في عدم جواز التصرف لانا اذا رجعنا الى العرف نراهم يحكمون على
من وعد لشخص شيئا بعد شهر مثلا فتصرف فيه بحيث لا يتمكن ان يوفي بوعده بانه خالف وعده ونقض عهده
نعم ربما يثبت كون التصرف منافيا للوفاء بالعقد فلا يكون جائزا وان كنا لا نقول بلزوم ابقاء الموضوع للتكليف

اذ لا مزية له بعد دلالة الدليل على لزوم الابقاء وما نفى العدم لزوم الابقاء الموضوع في وجه عدم الدليل على الابقاء
واما بعد دلالة الدليل عليه فلا وجه لعدم لزوم الابقاء كما في نحوه فتأمل فان المسألة من الغوامض واما المعلق
فقد يقال فيه بجواز التصرف قبل حصول الشرط لوجهين احدهما ما ذكرناه وثانيهما الجواز التصرف في مطلق الوقت فان
جريانه هنا اوضح حيث ان الشرط في الوقت كان متعلق متيقن الحصول وهنا مشكوك الحصول فان بها اصالة عدم
تحقق الشرط واستصحابه ومقتضاه لزوم ترتيب آثار عدم تحقق الشرط ولا ريب في انه لو حصل للناذر القطع بعدم
حصول الشرط لجاز له التصرف ومثله جواز اجراء عدم حصوله بالاستصحاب لانه يجب معه ترتيب جميع آثار عدم تحقق الشرط
ومنها جواز التصرف وعدم لزوم ابقاء المال الى زمان تحقق الشرط ولكن الاقوى عندنا عدم جواز التصرف لانه التزم
بالجزاء على تقدير حصول الشرط ومعناه انه ملتزم به على ذلك التقدير ومن المعلوم انه اذا تصرف بما يوجب امتناع الجزاء
فعلى الاول فمعنى هذا التصرف عدم الالتزام به على تقدير التقدير المذكور وكيف يقال انه ملتزم بالجزاء على تقدير تحقق
الشرط وقد صيره ممتنعا في حقه اذ ليس معنى تصيير الشرط ممتنعا في حقه الا عدم الالتزام به على التقدير المذكور اذ لو كان ملتزما به
لما صيره ممتنعا كما هو واضح ومنه يظهر الجواب عن الدليل الاول واما الجواب عن الثاني فهو انه اذا التزم بالجزاء على تقدير تحقق الشرط
وحكم الشارع بوجوب الوفاء به وانه ملتزم بما التزم به فلا يصلح الاصل لرفع حكم هذا الالتزام لان المفروض ان الشارع علق
حكمه على تحقق الجزاء المخالف للاصل فهو ثبت حكما على تقدير هو مخالف للاصل ومع ملاحظة الشارع مخالفته مورد الحكم
للاصل ومع ذلك حكم على خلاف مقتضى الاصل فكيف يرفع الاصل هذا الحكم الذي جعله الشارع على خلافه فاذا التزم
الناذر على امر على تقدير هو مخالف للاصل حكم الشارع بلزوم الوفاء بما التزم به ومعلوم ان التصرف لكونه منافيا للالتزام المذكور
غير جائز فكيف يصلح الاصل لرفع هذا الحكم الذي صدر من الشارع في مورده على خلافه مضافا الى ان مورد المنذر به
تعليقي هو الالتزام على الشرط على تقدير الجزاء فالذي تعلق به الالتزام هو الشرط على تقدير الجزاء ومورد الاصل هو عدم الجزاء
جواز التصرف ليس من آثار وجود الجزاء حتى يرتفع بالاصل بل هو من آثار ذلك الامر التعليقي فكيف يرتفع بالاصل مع انه
ليس من آثار مورده والاصل لا يرفع هذا الامر التعليقي بل هو باق وان اجري الاصل في الجزاء فلا وجه للحكم بارتفاع
حكمه بالاصل واما وان حكمنا بالاصل بعدم ترتب آثار وجود الجزاء فمع ذلك نحكم بانه ملتزم على الشرط على تقدير حصول الجزاء
لان اجراء الاصل لا يرفع الالتزام الثابت على تقدير وجود الجزاء ومنه يظهر ان قياسه بالحصول القطع بانتفاء الجزاء
غير صحيح لانه لا معنى للالتزام بامر على تقدير وجود امر هو متحقق العدم لانه لغو صرف اذ لا معنى للالتزام بامر يعلم انه لا يتحقق
ابدا حتى بل لا يتحقق الالتزام الحقيقي بعد العلم بالعدم بخلاف الالتزام بالامر المعلق على امر مخالف للاصل فانه لما كان
محتمل التحقق فيصح الالتزام باحتمال التحقق فكون المعلق عليه معلوم العدم يرفع الالتزام فلا يجوز التصرف معه بخلاف ما لو كان
عدمه محرزا بالاصل فانه ليس برافع للالتزام المعلق على وجوده فلو شئت ان تقول بالاصل فلا بد لك من ان تقول برفع
حكم الالتزام المذكور وهو غير صحيح لما ذكرنا من ان الاصل لا يصلح لان يرفع الحكم الثابت من الشارع في مورده على خلافه
ولما ذكرنا من ان عدم جواز التصرف ليس من آثار وجود مورد الاصل حتى يرتفع باصالة العدم هذا ولكن ربما ادعى الشهيد
الثاني ره في الروضة في كتاب العتق في مسألة ما لو نذر عتق امته ان وطئها فاخرجها عن ملكه قبل الوطي ثم عادت
الى ملكه فاتفاق بانه صحيح ... تبايعا على عدم جواز التصرف وهذا اللفظ الصحيح قال سألته عن الرجل يكون له امة فيقول

بيوم بانها فهو حر ثم باعها من رجل ثم اشتراها بعد ذلك قال عليه السلام لا بأس بان يأتيها قد خرجت من ملكه انتهى ثم قال بعد نقل الخبر وحمل المطلق
فيها من التعليق على النذر ضعف خلاف الاصل ويشهد له التعليل بالانتقال عن ملكه ولو لم يكن منذورا لم يتوقف ذلك على الخروج
كما لا يخفى ثم قال بعد سطور ويتفرع على ذلك انتفاء جواز التصرف في المنذور المعلق على شرط لم يوجد وهي مسئلة اشكالية والعلامة
اختار في التحرير عتق العبد لو نذر ان فعل كذا فهو حر فباعه قبل الفعل ثم اشتراه ثم فعل ولو كان استقرب عدم جواز التصرف في المنذور
المعلق على الشرط قبل حصوله وهذا الخبر حجة عليها انتهى اقول الا ان الايراد الذي اورده على العلامة فلا متوجه له لكونه خارجا عما نحن فيه
وانما الايراد الذي اورده على التحرير لان الرواية على جواز التصرف في المنذور قبل حصول الشرط فهو وارد لعدم دلالة الرواية عليه و
بيانه ان قول الناذر على ان اتصدق بدرهم ان جاء زيد يشتمل على امرين احدهما التصدق بالدرهم والثاني مجيء زيد ولا ريب في
ان الناذر قد يفعل امرا يوجب امتناع الاول كان يتلف الدرهم قبل مجيء زيد وقد يفعل ما يوجب عدم تحقق الثاني كان يلتمس من زيد
ان لا يجيء او يمنعه ولو بالتسبيب وما ذكرنا من عدم جواز التصرف في المنذور قبل تحقق شرطه فانما هو في التصرف الموجب لامتناع
الاول اعني الجزاء وهو الذي قام الدليل على عدم جوازه لكونه منافيا للالتزام واما التصرف فيه بوجه يوجب امتناع الثاني اعني
الشرط فلا كلام لاحد في جوازه ولا ادعينا عدم جوازه اذ لا ريب في انه يجوز له ان يلتمس من زيد عدم المجيء لان التزام الجزاء
على تقدير الشرط لا ينافي الالتزام المذكور مع تصيير الشرط ممتنعا في حقه والفرق واضح ولا ريب ان مورد الرواية من قبيل الثاني
لكونه موجبا لامتناع الشرط لانه اذا اعتقها واخرجها عن ملكه صار ممتنعا في حقه هذا هو الشرط الذي علق الجزاء عليه فلا
ضير في التصرف المذكور فان قلت ان التصرف المذكور موجب لامتناع الجزاء ايضا وهو غير جائز كما ذكرت قلت لا ضير فيه بعد صيرورته
سببا لامتناع الشرط اذ الموجب لعدم الجواز هو احتمال تحقق الشرط وهو مفقود في المقام اذ التصرف الموجب لامتناع الجزاء
مع العلم بانه لا يمكن تحقق الشرط بعده لا ينافي النذر كما لا يخفى فافهم وتامل واذا ثبت عدم جواز التصرف فلا يبقى ريب في
انقطاع الحول بمجرد النذر بناء على اشتراط التمكن من التصرف كما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم ان الفاضل استدل لعدم تعلق الزكاة بالنذر
بان اجتماع انعقاد الحول الموجب لوجوب الزكاة وصحة النذر واستمراره يقتضي استلزام المحال لانها لا يجتمعان اذ الحول حصل الشرط
تعلق بعين واحدة حقا النذر والزكاة جميعا وهما متضادان انتهى ومراده انه لا ريب في صحة النذر وتعلق حق المنذور له بتحقق
سببه وكذا سبب الزكاة لم يتحقق بعد لعدم مضي الحول فبعد تعلق حق النذر بما ذكرنا لا يصح تعلق الزكاة به لعدم اجتماع
الحقين المتضادين في عين واحد فلا يصح تعلق الزكاة ويتعين تعلق حق النذر هذا وعن تقرير ما هو ادعى فيندفع ما اورد عليه بعض
مشايخ المتأخرين بانه لا يقتضي ترجيح النذر على الزكاة وكذا ما اورده الشهيد في حواشيه على القواعد عليه بالمنع من تعلق النذر بما
تعلق به الزكاة اذا قلنا بانه لا يتعلق حكمه الا بعد تحقق الشرط بل يكون مثل الشاة الثالثة فيما تعلق به النذر فاما ان يسقط
او يجب مثله او قيمته انتهى اذ لا ريب في ان استدلال الفاضل انما هو على تقدير اقتضاء النذر تعلق الحق بالعين المنذورة بمجرد النذر كما هو ظاهر
عبارته فافهم وهنا امران لا بد من التنبيه عليهما الاول ان التفصيل الذي ذكرناه في المطلق لا يجري في المعلق بل ما ذكرنا من عدم
جواز التصرف في العين المنذورة في المعلق ليس مرادا اطلاقه بل المراد عدم الجواز في المورد الذي حكمنا فيه في الوقت بعدم الجواز
فلاحظ الثاني ان حكم الاقسام الثلاثة المذكورة للنذر لا فرق فيه بين نذر الغاية وغيره سيما كما لا يخفى على من تامل فيهما
نعم نذر الغاية اولى بعدم الجواز من جواز التصرف عند ندرتها في جميع الموارد التي حكمنا فيها بعدم الجواز كما لا يخفى فرع
ما ذكرنا من انقطاع الحول بالنذر انما هو فيما تعلق النذر بالعين الزكوية واما لو نذر نذرا مطلقا كليا لعود واداه العين الزكوية

كما لو نذر ان يضحي شاة او يتصدق بدرهم فلا اشكال في عدم انقطاع الحول بالنذر الذي يتعلق بالعين الزكوية كما انه لا ريب في انقطاع الحول فيما لو عينه فيها وصرفها في النذر واما لو عينها له ولم يصرفها في النذر ففي تعيينها له بمجرد تعيينه وعدمه اشكال من اصالة عدم التعيين بالتعيين ومن امكان استفادة كون التعيين متعينا من بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام جعله فيف به ومن علي عليه السلام انه قال اذا عين اضحية فلا يستبدل بها الخبر وقال في الدروس في باب الاضحية بهذا اللفظ يتعين بالنية حال الشراء عند الشيخ وان لم يتلفظ ولم يشعر ولم يقلد ولو كانت في ملكه تعينت بقوله جعلتها اضحية فيزول الملك عنها وليس له ابدالها فان اتلفها او فرط فيها فتلفت فعليه قيمتها يوم التلف انتهى ويمكن استفادته من النصوص الدالة على ان الاضحية اذا ماتت او سرقت فلا شيء على صاحبها وتجزيه عن الاضحية ولنذكر واحدا منها وهو ما رواه في الوسائل عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى شاة فسرقت منه او هلكت فقال عليه السلام ان كان اوثقها في رحله فضاعت فقد اجزأت عنه الخبر ثم انه يرد اشكال على الماتن وهو انه ذكر العين المنذورة ونحوها كالغنيمة ونحوها في فروع اشتراط الملكية التامة وذكر العين المرهونة ونحوها في فروع اشتراط التمكن من التصرف واجاب عنه شيخنا الاستاد بان حق المنذور له في العين المنذورة حق التملك بمعنى انه صار مستحقا لان يملكها فاوجب ذلك نقصان ملك المالك بخلاف حق المرتهن في العين المرهونة فانه ليس بحق تملك بل انه حق استيفاء دينه منها ولذا يجوز للراهن ان يبيعها باذن المرتهن او يؤدي دينه من غيرها فليس للمرتهن حق تملك في العين وان ملكية الراهن لها ملكية تامة غاية الامر انه ممنوع من التصرف فيها فلذا وجب ذكر العين المرهونة من فروع الملك التام بل يتعين ذكرها في فروع التمكن من التصرف هذا ولكن يشكل الامر في العين الموقوفة فان المصنف ذكرها في فروع التمكن من التصرف مع ان ملك الموقوف له ملك ناقص فعلى ما ذكره الاستاد فكان على المصنف ان يذكرها في فروع الملك التام والله العالم قوله والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الاجناس كلها

اقول ولنقدم ذكر الاخبار الواردة في الباب تيمنا فمنها ما رواه سدير الصيرفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في رجل كان له مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك ثلاث سنين ثم انه احتفر الموضع الذي من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غائبا عنه وان كان احتبسه الخبر والمراد استحباب ان يزكيه لسنة واحدة لاجل ما سنذكره من اشتراط التمكن من التصرف في تمام السنة ومنها ما عن اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون له الولد فيغيب بعض ولده فلا يدري اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب من ابيه قال عليه السلام يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة قال عليه السلام لا حتى يجيء قلت فاذا هو جاء ايزكيه فقال عليه السلام لا حتى يحول عليه الحول في يده الخبر ومنها ما عن اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن رجل ورث مالا والرجل غائب هل عليه زكوة قال عليه السلام لا حتى يقدم قلت ايزكيه حين يقدم قال عليه السلام لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده الخبر ومنها ما عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال عليه السلام فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد فان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين الخبر ونحوه قريب منها غيرها ويمكن ان يستخرج من اخبار عدم الزكوة على العبد ومن اخبار عدم الزكوة في الدين ما دل على عدم الوجوب فيما لا يتمكن من التصرف فيه فراجع وتأمل والكلام فيها في جهات ثلاث الاولى ان شرطية تعلق الزكوة

هل هو الاستيلاء على المال فعلاً او يكفي في تعلقها كونه قادراً على ان يحصل لنفسه الاستيلاء الفعلي وان لم يكن حاصلاً فعلاً
فلو غصبه غاصب وخرج عن يده لكنه لو يعلم انه ان التمسه من الغاصب فيعطيه او يقدر على ان يأخذه منه فعلى الاول
لا يجب من حول الحول المدة التي يكون المال فيها في يد الغاصب وعلى الثاني فيجب لكونه قادراً على ان يأخذه ولا ريب ان
مفاد الرواية الاخيرة كفاية القدرة على الاخذ وان لم يكن مستولياً عليه ومفاد ما عداها اشتراط الاستيلاء الفعلي لانها
ناطقة بعدم الوجوب قبل كونه في يده وعنده فيكون مثلاً رهن في مال الرهن صاحبه مستولياً عليه لكنه يقدر ان يستولي
عليه فمقتضى الرواية الاخيرة تعلق الزكوة عليه ومقتضى ما عداها عدمه والظاهر ان الرواية الاولى اولى بالترجيح من الاخيرة
لكون الاخيرة نصاً في كفاية القدرة على الاستيلاء بحيث لا يصح حملها على الاستيلاء الفعلي الا بتمحلات خارجة عن
قانون الكلام بخلاف الرواية الاولى فانه يمكن حملها ولو بقرينة الرواية الاخيرة على القدرة على الاخذ والاستيلاء لانه كما
ان المال الذي يستولي الانسان فعلاً عليه يصدق عليه انه في يده وعنده كذلك المال الذي يقدر على الاستيلاء عليه
يصدق عليه انه في يده وعنده ولو مجازاً الا انه مجاز شايع في العربية والفارسية وايضاً يمكن ان يحمل الرواية
الاخيرة مخصصة لما سواها حيث انها تدل على نفي الزكوة اذا لم يكن هناك استيلاء فعلاً سواء قدر على الاستيلاء
فخصصها بالرواية الاخيرة بما لم يقدر على الاستيلاء فيكون نفي الزكوة مختصاً بما لم يقدر على الاستيلاء وهذا بخلاف
العكس فانه غير صحيح بمعنى انه لا يصح ان يخصص الرواية الاخيرة بالروايات الاولة بان يقال انها تدل على وجوب الزكوة
فيما لو قدر على الاستيلاء وفيما لو كان له استيلاء فعلاً فخصصها بالروايات الاولة بالثاني اذ موردها هو الاول
اي القدرة على الاستيلاء مع بدون تحقق الاستيلاء الفعلي كما يدل عليه قوله عليه السلام ان كان يدعه متعمداً وهو
او اخرجها وتخصيصها بالروايات الاولة مع ان صورة الاستيلاء الفعلي ليست من مورد الرواية فكيف يحكم بمقتضاه
واخراج صورة القدرة على الاستيلاء بالتخصيص فافهم الثانية ان ظاهر الروايات في يده والنظر كفاية كون المال في
يد المالك حساً ان يكون قادراً على الاستيلاء عليه وان لم يكن متمكناً من التصرف فيه بان يحجر عن نقله الى الغير بيعاً
او دفع العوض ونحوها من التصرفات فلا يدل عليه لان ما في الروايات ثلاث عبارات وهي قوله عليه السلام
لانه كان غائباً عنه وقوله عليه السلام حتى يحول الحول في يده وقوله عليه السلام حتى يحول الحول وهو عنده والذي يدل عليه تلك
العبارات كون تعيين الزكوة متعلقاً بوقوع المال في اليد بان يكون مستولياً عليه ويكون ذا يد عليه كما هو ظاهر
تلك الروايات واما كونه متمكناً من التصرف فيه سواء كان ناقلاً ام لا فلا دلالة لها على اشتراطه وح فيشكل الاستدلال
عليها بعدم الزكوة في المبيع الخياري وان قيل بعدم جواز تصرف من عليه الخيار في المبيع بالتصرفات الناقلة اذ مع
لا يكون شرط الزكوة التمكن من التصرف بل الشرط كون المال تحت يد المالك سواء كان متمكناً من التصرف فيه ام لا
وكذلك لا يصح الاستدلال عليها بعدم الزكوة في مال المفلس بعد الحجر بناء على القول بعدم وجوب الزكوة في ماله لانه
تحت يده وان لم يكن متمكناً من التصرف فيه وبهذا الوجه بعينه استشكل صاحب المدارك في دلالة الروايات
على عدم الزكوة في المبيع الخياري واستدل بدليل آخر ولكن الانصاف ان المتأمل في الروايات يجد ان اشتراط
كون المال تحت اليد ليس الا لاجل ان يصير المالك متمكناً من التصرف فيه اذ لو لم يكن متمكناً من التصرف فاي فرق بين
المال الذي تحت يده وما هو في يد غيره بعد عدم كونه متمكناً من التصرف فيه فان التمكن من التصرف وعدمه هو الذي اوجب

نفي الزكوة عن المال الغائب واوجبه في المال الغائب كما يدل ولده على السلب وان كان احتبسه فان من الواضح ان المراد
كون المال في يد المالك ليس تعبديا بل وجه التمكن من التصرف فان امثال هذه العبارات اذا عرضناها على العرف فلا يتأملون
في فهم ما ذكرناه منها ويجعلونها عبارة اخرى عن التمكن من التصرف اذ لا فرق عند العرف بين قولك لا زكوة في المال
الغائب وبين قولك لا زكوة فيه لان صاحبه لا يتمكن من التصرف فيه كما لا يخفى ثم الثالث ان الروايات السابقة قد دلت على
اشتراط التمكن من التصرف في تمام الحول فيما اشترط فيه الحول الا ان اشتراط التمكن من التصرف ليس مختصا بما اشترط فيه الحول
بل يجري فيه وفي غيره من الحنطة والشعير وغيرهما من الغلات الاربع ولا ريب ان لها وقتان وقت تعلق وجوب الزكوة
وهو وقت انعقاد الحب في الحنطة مثلا وبدو صلاحه ووقت اداء وهو وقت انفصال الحب عن التبن مثلا ولا ريب ان التمكن
من التصرف شرط من زمان تعلق الزكوة الى زمان ادائها وهذه الروايات وان دلت على اشتراط التمكن من التصرف في تمام
الحول فيما يعتبر فيه الحول الا انه ليست فيها دلالة على اشتراطه من زمان تعلق الزكوة الى زمان تعلق ادائها فيما لا يعتبر فيه
الحول وقال شيخنا الاستاد دام ظله انه يمكن ان يستدل له بالتعليل وهو قوله عليه السلام لا زكوة على مال غائب عنه حيث انه عليه السلام
ذكره علة لعدم تعلق الزكوة على المال المدفون الغير المتمكن منه فيدل على ان المال الذي لا يتمكن صاحبه منه لا يتعلق به الزكوة
وانه لا يصلح سببا لتعلق الزكوة لوضوح ان التعليل المذكور ليس واردا لبيان خصوص الحكم التكليفي بل المراد منه نفي السببية
للزكوة فيدل على ان المال الذي لا يتمكن منه صاحبه لا يكون منشأ لتعلق الزكوة ومع ذلك اذا لم يكن صاحب الحنطة متمكنا من التصرف
فيها بعد انعقاد الحب ولو في آن كان حكمنا فيها بالزكوة متضمنا لحكمنا بصيرورة المال الغير المتمكن منه منشأ للزكوة وحكمنا
بالزكوة في المال الغائب وهو ينافي العلة حيث انه عليه السلام جعل عدم التمكن علة لعدم تعلق الزكوة ومنه يظهر اشتراط التمكن من
التصرف في جميع اجناس الزكوة وان كان مورد الروايات خصوص النقدين ولكن يمكن ان يدعى شمول بعضها لغيرها ايضا
فلاحظها وتأمل الرابع انه ربما يقال ان التمكن من التصرف شرط مجمل لانه ان كان المراد منه التمكن من جميع التصرفات
فينتقض بكثير من الموارد التي يحكم فيها بوجوب الزكوة مع كون المالك ممنوعا فيها عن بعض التصرفات كما لو نذر ان لا يأكل
العين الزكوي او كان مريضا يضره اكلها او منعه مانع من انسان او غيره من الاكل الى غير ذلك من التصرفات التي لا يمنع
عدم التمكن منها من تعلق الزكوة وان كان المراد منه التمكن من بعض التصرفات فهو موجب للاشتباه لانا لا نعلم ذلك البعض
الذي يوجب التمكن منه تعلق الزكوة اذ لا دليل على كون التمكن من بعض التصرفات الخاصة موجبا لتعلق الزكوة دون غيرها
هذا والظاهر انه لا اجمال فيه لان المراد منه ان يكون متمكنا من اخذ المال واستيلائه عليه بحيث لو اراد اعطائه الى الغير
او اكله مثلا لم يكن ممنوعا منه عقلا او شرعا لما كان الغرض من ايجاب الزكوة ان يأخذ المالك ويعطيه الفقير فاذا
تمكن من نظير هذا التصرف وان كان واحدا فيتعلق به الزكوة فمرجع ما ذكر الى ان يكون متمكنا من التصرف بحيث لم
يكن ممنوعا منه شرعا او عقلا فاذا تحقق هذا المعنى فيتعلق به الزكوة وان كان في ضمن فرد مثلا اذا تمكن من اكله او
هبته او بيعه او حفظه الا الغير فعليه الزكوة ويكفي فيه كونه متمكنا من احد هذه التصرفات المتقدمة وان لم يكن متمكنا من غيره
وهذا واضح لا خفاء فيه فلا اجمال فيه نعم لو بعث اخرا وخفيه بحيث لا يستطيع عليه وهو لا يوجب الاجمال فان المفاهيم
العرفية بكلها كذلك فانهم فلو انتقل اليه مال في بلد بعيد فان تمكن من ان يستولي عليه ولو بالتوكيل فيتعلق به الزكوة
ومنه يظهر عدم تعلق الزكوة بالمبيع الخياري بناء على القول بعدم جواز التصرفات المنافية لحق الخيار لعدم تمكن المالك

من التصرف فيه نظرا الى تعلق حق الغرماء بمعنى منع الحجر عليه وهو مانع عن تعلق الزكاة وصاحب المدارك بعد ما منع دلالة الروايات على عدم تعلق الزكاة به كما نقلناه سابقا ورددناه بدلالة الاخبار عليه قال بأن هذا لفظه ثم يمكن الاستدلال عليه بأنه لو وجب الزكاة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكوة انما تجب في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرف وقت الوجوب لا توقف جريانه في الحول عليه والمسألة محل اشكال وللنظر فيها مجال انتهى وقد عرفت سابقا منا من امكان استفادة اشتراط التمكن من التصرف في غير وقت الوجوب من سائر اجزاء الحول من الاخبار

قوله وامكان اداء الواجب معتبر في الضمان لا في الوجوب اقول هذه جملة معترضة وقعت في البين وانما ذكره نظرا الى انه لما ذكر اشتراط التمكن من التصرف في وجوب الزكاة صار هنا مما يتوهم عدم وجوب الزكاة اذا لم يتمكن من الاداء ومعنى اعتبار امكان الاداء في الضمان هو انه لو تمكن من الاداء ولم يؤده فيضمنه لو تلف وان كان بغير تفريط منه لانه بعدم ادائه صار متعديا حيث انه اخره مع عدم كونه جائزا له وضوح السبيل ولو لم يتمكن من اداءه وتلف بغير تفريط فلا يضمنه ومنه يظهر ان اعتبار امكان الاداء في الضمان منطبق على القواعد والمراد من عدم اعتباره في الوجوب ان الوجوب ليس مشروطا به فيجب عليه اداؤه اذا تمكن من الاداء فعدم تمكنه من الاداء لا يمنع من استقرار الوجوب عليه لان عدم تمكنه منه انما ينافي وجوب الاداء عليه حال عدم تمكنه منه واما تعلق الوجوب عليه بحيث يجب الاداء عند التمكن فلا بأس فيه عدم التمكن من الاداء فلا مناص منه بعد دلالة العمومات على استقرار الزكاة بعد مضي الحول اصلا فاستقرار الوجوب عليه مع عدم التمكن من الاداء انما هو على طبق القواعد مضافا الى انه قد ادعي الاجماع على كلا الفقرتين والله العالم

قوله فلا يجب الزكاة في المال المغصوب ولا الغائب اذا لم يكن في يد وكيله او وليه اقول قال في المدارك انه لا دليل على اشتراط التمكن من التصرف فيما لا يعتبر فيه الحول من الغلات ونحوها في جميع مدة تعلق الوجوب فلو ان الادا فلو غصب الحنطة غاصب قبل ان انعقاد الحب ثم تمكن منه فيجب عليه الزكاة فلو قيل بوجوب الزكاة في الحنطة المغصوبة في اي وقت تمكن منها لم يكن بعيدا هذا وقد عرفت منا سابقا انه يمكن الاستدلال بعموم التعليل اعني قوله لانه كان غائبا حيث انه يدل على ان كل غائب لا يتعلق عليه زكاة وان المال الغائب لا يجب فيها الزكاة ومثلها كما قررناه فراجع مضافا الى ان الاجماعات المحكية وكلها تم جملة تشمل الجميع لو اشترط فيه نضاما ثم لو غصب او حنطة كما لو غصب الغاصب المال الزكوي ساعة او دقيقتين بحيث رفع تمكن المالك عنه في تلك المدة كما لو اخذه اللص ورفع تمكنه منه ثم اخذه من اللص بالعجلة ودفع في الحكم بعدم الزكاة فيه اشكال وان كانت القواعد تقتضيه وكما لو غصبه الغاصب وهو يتمكن من استرداده عنه ودفع فهل يجب فيه الزكاة نظرا الى انه له ان يستولي عليه او لا يجب لعدم استيلائه عليه فعلا وهذه من فروع ما ذكرنا من انه يستفاد من بعض اخبار الباب كفاية القدرة على الاستيلاء وفي بعضها الاخر اشتراط الاستيلاء الفعلي فعلى الاول كما هو الاقوى كما عرفت ففيه الزكاة وعلى الثاني لا زكاة فيه اما الغائب فلا ريب في عدم وجوب الزكاة عليه اذا لم يكن متمكنا من التصرف في ماله بنفسه ولا بوكيله فان تمكن منه وجب عليه الزكاة وان لم يكن المال في تصرف وكيله لتمكنه كما انه لو كان له مال مدفون في بلد بعيد يتمكن من التصرف فيه باي نحو شاء فانه وان لم يكن متقلبا فيه فعلا وليس في يد وكيل في التصرف فيه الا انه متمكن من ان يتصرف فيه وهذا يكفي في وجوب الزكاة عليه ولا فرق فيه بين ان يحبس عن ماله كما لو اسره عدوه بحيث لم يتمكن من التصرف في ماله وبين ان يحبس المال عنه كما لو غصبه غاصب نعم

نقل شيخنا الاستاد عن الشهيد في البيان وجوب الزكاة عليه اذا حبس عنه المال ووجهه فيه ظاهرا ولعل وجه ذكرنا موردا لاعتبار
فيما لو حبس عنه المال لا يخفى ما فيه من لا احتمال مع ان المناط في عدم وجوب الزكاة هو عدم التمكن من التصرف وهو موجود في كليهما ولذا
نقل عن العلامة تصريح عدم وجوب الزكاة على من اسر بحيث لا يتمكن من التصرف في ماله فرع الاول لو تمكن من ان يتسلط على المال
الغائب عنه لا لا يشتغل به ما لا يارث ويكون المال في بلد بعيد تمكنه ان يأخذه بنفسه او بوكيله فهل عليه الزكاة او لا وهذا من
فروع ما ذكرنا فيه مرة من ان محل الشرط في تعلق الزكاة الاستيلاء الفعلي او يكفي فيه التمكن من الاستيلاء كما هو الاقوى فيجب فيه الزكاة
نعم يستثنى من الحول الزمان الذي يتوقف حصول الاستيلاء على المال عليه حيث فان المال الغائب يتوقف الاستيلاء عليه
على ان يسير الى البلد الذي فيه المال او يبعث اليه وكيله حتى يأخذه وربما يحتاج الى توقف في بلد فيه المال مدة والحاصل
ان المدة التي يتوقف حصول المال في يده بنفسه او بوكيله على مضيها حتى مستثناة عن الحول واما ما بعدها فمحسوب من
الحول سواء اخذ المال فيها وتسلط عليه ام لا لان كل آن يفرض بعد مضي المدة المذكورة يكون قادرا على ان يأخذه فيه ولو لم
يرتب مقدمات اخذه قبله فانه يكفي في قدرته عليه ان يكون متمكنا من ان يتسلط عليه ولو بان يرتب مقدماته قبل الآن
المذكور فانه لا يشترط في القدرة ان يكون المقدور متحققا في الخارج بل فيه يتسلط على ايجاده وان لم يوجد كما انه لا يشترط
فيه ان يكون مقدورا له على جميع التقادير بل يكفي كونه مسلطا على ايجاده ولو على تقدير واحد ولو كان من شرط القدرة
كون القادر مسلطا على ايجاد المقدور باي نحو اراد لم يتحقق مقدور في الخارج اذ كل ما هو مقدور بالوجود على نحو خاص من
ممتنع الوجود بغير ذلك النحو الخاص مطلقا ان كل مقدور وجوده في الخارج يتوقف على مقدمات يمتنع تحققه بدونها فاذا كان
الانسان مسلطا على ان يأخذ ماله بعد سنة ولو بان يرتب مقدمات الاخذ قبل السنة يكون قادرا على اخذه فيما بعد السنة
وان فرض عدم قدرته عليه لو لم يحصل مقدماته قبل السنة وعلى ما ذكرنا فاذا مضت المدة المذكورة فما بعدها داخل في الحول
لان كل آن يفرض بعده يكون قادرا على ان يأخذ المال فيه ولو بان يحصل مقدماته قبله ولذا نقول انه لو كان له مال بين يديه
في بيته وهو مار في السوق انه قادر على اخذه مع انه ليس قادرا على اخذه ما دام جالسا في السوق بل يتوقف اخذه
على ان يذهب الى داره فيأخذه حتى في هذا الزمان ليس قادرا على الاخذ الآن الا انه كان له سابقا ان يفعل ما به يأخذ
ذلك المال في هذا الزمان الذي هو في السوق ولم يفعل وهذا يكفي في القدرة كما عرفت لا يقال ان المدة التي تحتسب
من الحول لا بد ان يكون المالك فيها مسلطا على المال ولا يكفي قدرته قبل السنة في قدرته عليه في الحول بعدها لم يكن متمكنا
عليه في الحول لانا نقول ان صح الجزاء في قوله على السير وان كان بدعه متعذرا وهو مقتدر على اخذه يدل على كفاية
هذا القدر من القدرة وان المالك اذا كان قادرا على اخذ المال فيجب الزكاة ولا ريب في انه لا يتصور القدرة
على الاخذ الا على الوجه الذي ذكرنا وان القدرة على الوجه الذي ذكرت وهو ان يكون القدرة ثابتة في كل آن آن من الحول لا
يمكن فرضه في المال الغائب لانه لا يمكن للانسان ان يأخذ المال الغائب في آن ارادته لاخذه بل لا بد ان يمضي
زمان فيكفي في الاحتساب من الحول كون المال مقدورا الاخذ ولو بان يوجد مقدمات الاخذ قبله بسنة ولو بنينا
على كون المال مقدورا في كل آن اريد اخذه بان يكون ظرف الارادة وظرف الاخذ زمان واحد لم يتحقق الحول
لما عرفت من عدم امكانه في المال الغائب فافهم واغتنم ان المدار في تعلق الزكاة على التمكن من التصرف
فاذا حصل تعلقت الزكاة سواء كان المال حاضرا ام غائبا وان لم يحصل فلا زكاة سواء كان حاضرا ام غائبا وما

نزع عن الحكم بعدم الزكوة في مال الغايب في الاخبار وكلمات العلماء فهو من جهة عدم التمكن من التصرف لا لاجل كون
نفس الغيبة مانعة من تعلق الزكوة فلذا تريهم يحكمون بوجوب الزكوة في مال المحبوس المالك ولم يمنع من التصرف في ماله كما
نقل من بعض المتأخرين وهو صاحب الكفاية من ان استفادة رجحان عدم وجوب الزكوة في مال الغايب حكم سواء تمكن
من المالك ام لا محل الاوجه لما هو ظاهر الثالث اما المحبوس لا زكوة فيه ان لم يتمكن مالكه بنفسه فان كان له بينة ففيه الزكوة
ان تمكن من الاستيلاء بالبينة ولو بالرجوع الى الحاكم العادل وفي وجوب الزكوة عند التمكن من الاستيلاء بالرجوع
الى الجائر تردد ولا يبعد الوجوب في الموارد التي يجوز فيها الرجوع اليه لوجود التمكن من الاستيلاء وعدمه في موارد عدم
جواز الرجوع لعدم التمكن منه وفي تعلق الزكوة فيما اذا تمكن من الاستخلاص بالحلف اشكال واشكل منه ما لو توقف على
بذل المال ولو شك في التمكن وعدمه كما في المقام فالمرجع هو عمومات وجوب الزكوة فان قلت انها قد خصصت بمجمل
وهو عدم الوجوب في صورة عدم التمكن من التصرف قلنا ان مفهوم المخصص اذا كان مجملا فهو يوجب الاجمال في العام اذا كان
متصلا واما لو كان منفصلا فيجعل عموم العام مبينا له مثلا اذا قال المولى اكرم العلماء الا الفساق ولم نعرف مفهوم
الفاسق فاذا شك في فرد انه فاسق ام لا فلا يحكم له بحكم العام ولا الخاص لعدم معلومية دخوله في احدهما ولكن
لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق بعد ثلثة ايام وشككنا في زيد هل هو فاسق او لا وكان الشك ناشئا
من عدم معلومية مفهوم الفسق فيحكم بحكم العام من عموم اكرم العلماء انه ليس بفاسق ولا يلزم التخصيص فان
قلت هذا الدليل بعينه جار في المخصص المتصل فلم لا يحكم فيه بكون عموم العام رافعا للاجمال قلت الفرق بينهما ان المخصص
المتصل لما كان مذكورا مع العام في كلام واحد فاجماله يسري الى العام تبعا اذ لا يجوز ان يحمل لفظ العام بمجرد السماع
وقبل اتمام الكلام على العموم فيصح حمله على العموم وان كان ظاهرا فيه موقوفا الى ان يتم الكلام ولا يجيء المخصص فاذا جاء
المخصص وكان مفهومه مجملا فلا يصح الحكم بدخول المشكوك في العام ولا في الخاص لكون حمله على احدهما ترجيحا بلا مرجح
وهنا بخلاف ما لو كان المخصص منفصلا فان العام فيه قد استعمل في العموم فاذا شك في فرد من المخصص من
جهة الاجمال في مفهوم المخصص فالعموم محكم فيه الى ان يثبت التخصيص هذا ولكن ما ذكرنا من الفرق انما هو فيما اذا كان الشك
في مفهوم المخصص من قبيل الشك في الاقل والاكثر كما اذا كان المخصص هو العادل وشككت في ان العدالة هل هي ملكة
الاجتناب عن الكبائر فقط او هي عبارة عن ملكة اجتناب الكبائر والصغاير معا فاذا شككنا في من لا يجتنب
الصغائر ويجتنب الكبائر هل داخل في العام او في الخاص فيحكم بدخوله في العام اذا كان المخصص منفصلا بالبيان
المتقدم وهذا بخلاف ما اذا كان الشك في مفهوم المخصص من قبيل الشك في المتباينين كما لو نعلم ان العدالة اما
هي عبارة عن اجتناب الكبائر او هي عبارة عن ارتكابها مثلا فيحكم باجمال العام تبعا ولا يحكم بدخول مجتنب
الكبائر ولا مرتكبها في العام ولا في الخاص وان كان المخصص منفصلا لان الحكم بدخول احد من مجتنب الكبائر او
مرتكبها في العام دون الخاص ترجيح بلا مرجح اذ لا دليل على كون احدهما داخلا في العام دون الاخر فالحكم
ينبغي ان لا يكون داخلا في العام ولا في الخاص فيكون العام والخاص مجملين فافهم وتأمل فيما نحن فيه وان فرض كون
بعض العمومات متصلة بالمخصص المذكور فلنا عمومات اخرى غير متصلة به فيتمسك بها ويرتفع بها الشبهة في
المقام من جهة فلا يصح التمسك فيها بعموم العام لانا نشك ان المورد هل هو من افراد ما يجب فيه الزكوة او من

افراد غيره وهو فاسد لان الشك في المصداق اذا كان ناشئا من اجمال مفهوم المخصص فذلك المصداق مشكوك في كونه فرد العام بعينه الشبهة
المفهومية وليس من الشبهة المصداقية وانما يكون منها لو كان الشك ناشئا من الامور الخارجية التي لا دخل لها بمفهوم المخصص فتم قوله ولا في
الرهن على الاشبه اقول الاختلاف في المسئلة اذا كان الراهن متمكنا من الفك عدا عن ظاهر المبسوط حيث قال فيه لو رهن النصاب قبل الحول
وجبت الزكوة فان كان موسرا كلف اخراج الزكوة وان كان معسرا تعلق بالمال حق الفقراء يؤخذ منه لان حق المرتهن في الذمة انتهى ولو لم
يتمكن من الفك فظاهر جماعة تعلق الزكوة به وقال شيخنا الاستاد ان الحقوق المتعلقة بالمال الزكوي منها ما لا يوجب النقص في ملكه لمالك
غير ان تصرفه مما ناقد فيه كما في المبيع الذي يحبسه البائع لاجل ان يقبض المشتري الثمن والحبس فليس هنا للبائع حق في العين ولذا يجوز
للمشتري التصرف فيه بالبيع ونحوه وان يستولي عليه بدون اذن البائع بل هنا مجرد حكم تكليفي وهو جواز حبسه للعين لاجل اخذ الثمن ومنها
ما يوجب النقص في الملكية مع كون الحق المتعلق به حق تملك كما في الصدقة المنذورة فان حق المنذور له فيها حق الملك ومنها ما اوجب النقص
في ملكه ايضا الا ان الحق ليس حق تملك كما في الرهن فان حق المرتهن فيه ليس حق تملك الا انه اوجب النقص في ملكية الراهن ولذا لا يجوز
له بيعه ونحوه واما القسم الثاني فلا ريب في عدم تعلق الزكوة فيه لكون المالك لم يتمكن من التصرف فيه وكذا الثالث اذا لم يتمكن
الراهن من الفك واما اذا تمكن منه فلا يصح ان يدعى عدم التمكن من التصرف ودليله لعدم تعلق الزكوة به لان الفرض انه قادر على الفك
فهو قادر على ان ياخذه فيقتضي رواية زرارة السابقة تعلق الزكوة عليه اللهم الا ان يمنع صدق التمكن لمكان الوسيلة متوقفا
على بذل المال فتم ولكن هنا دليل اخر لعدم تعلق الزكوة به ذكره في المدارك وهو ان الزكوة انما تتعلق بشيء يكون المالك متمكنا
من ادائها من عين ذلك الشيء اذ لا معنى لوجوب الزكوة فيه مع عدم امكان ادائها منه لانها انما متعلقة بالعين او بالذمة المقيد بكون
الاداء من العين فتم فلا وجه لتعلق الزكوة بالعين المرهونة لعدم تمكن المالك من ادائها منها لانه فان قلت انه يتمكن من
الاستيلاء عليه اذ له ان يفك الرهن فهو مسلط على الاستيلاء عليه قلت ان تحصيل موضوع الزكوة ليس بلازم ولذا لا يلزم
تحصيل المال الزكوي وبعبارة اخرى عدم جواز تعلق الزكوة مع الرهن فيكون الموضوع ما لا يجب فيه الزكوة وغير قابل التعلق الزكوة
وتحصيل القابلية وجعل المال قابلا للزكوة ليس بلازم فافهم وهذا بخلاف القسم الاول فان الموضوع فيه قابل لعدم ثبوت حق الغير فيه
فتامل ولكن هذا الدليل لا يدل الا على اشتراط عدم مرهونية العين حين وجوب اداء الزكوة واما اشتراطه في تمام السنة فلا
اذ يمكن ان يقال انه لا منافات بين حق الرهن واحتساب تلك المدة قبل اتمام السنة من الحول اذ لعله يرتفع احدهما الا بتمام
او يتلف او يفك الرهن فغاية الامر انه يحصل التعارض بين الحقين في اخر الحول بعد فرض بقائهما فيرجح ويحكم باجراء احكام تعارض
الحقين فتم وهذا الاشكال مما اختلج ببالي فتم وتدبر واما القسم الاول ففيه الزكوة بلا ريب لتمامية الملك وعدم تعلق
حق الغير والتمكن من ان يستولي على العين اذ له ان يدفع الثمن ويأخذ المبيع والله العالم قوله ولا الوقف اقول
الكلام تارة في تعلق الزكوة بالعين الموقوفة واخرى في تعلقها بنمائها اما الاول فلا ريب في عدم الزكوة فيه فلا زكوة في الغنم الموقوفة
سواء كان وقفا عاما ام خاصا لنقصان الملك وتعلق حق البطون اللاحقة وعدم جواز اتلاف العين الموقوفة لمنافاته فانه
للوقفية فلا يجوز التصرف فيه فلا زكوة فيه واما الثاني فلا شبهة في تعلق الزكوة فيه ان كان وقفا خاصا لكون الثمرة
ملكا طلقا للموقوف عليه واما ان كان وقفا عاما فلا زكوة فيه عند شيخنا الاستاد لعدم تعلق الزكوة اذ لا مالك لها حتى
يتعلق عليها الزكوة وما ذكره من كون النوع مالكا فانما هو مجرد تأويل لئلا ينهدم قاعدة عدم تعقل المجهول بلا مالك
ولا نحو المصلحة لا مالك لها فتم واما الحبس فحكمه حكم الوقف فانه وان كان ملكا للحابس الا انه لا يجوز له التصرف فيه

فروع الاول هل يتعلق الزكوة بالعين المستاجرة اذا كان زكويا اولا وجه العدم عدم تمكن المالك من التصرف فيها ووجه
الجواز ان اجارة العين المقتضية لعدم تمكن التصرف بخروجه الاجارة من انحاء التصرف في العين ولا سيما على مذهب
الشافعي القائل بان المالك انما يملك وجه الاجارة باستيفاء المستاجر للمنافع جزءا جزءا فتامل وقال بعض اصحابنا ان مستاد ان
الاجارات تختلف ففي بعضها يرتفع تمكن المالك من التصرف في العين ودون بعضها لا يرتفع بل يتمكن من التصرف فيها في حال كما
في التنمية والاقوى عدم تعلق الزكوة في الاول وتعلقها في الثاني فتامل واطلع وذلك مع كلام منهم فتتبع الثاني الحلبي
المفلس زكوة لكونه ممنوعا من التصرف في ماله الثالث ان كل يلحق بما يقال بعدم تعلق الزكوة لعدم كونه متمكنا من التصرفات بحجره
ولكن الظاهر تعلق الزكوة لان عدم تمكنه مختص بالتصرفات الانشائية الموجبة لانتقاله عن العين كالاكل والشرب حتى العين للاداء
وغيرها فهو مسلط عليها وهذا القدر كاف في تعلق الزكوة كما سبق فتامل الرابع ان عدم التمكن من التصرف في بعض المال
كعدمه في كلها فلو رفع تمكنه من بعض النصاب في اثناء الحول كان غصب واحد من شياته او سرق او تلف فلا زكوة وينقطع الحول
به ووجهه ظاهر الخامس قال في التذكرة لو كان الصداق نصابا ملكته بالعقد فيجب عليها الزكوة اذا حال عليه الحول سواء
كان في يد الزوج الباذل او في يدها وان نقصه في مرض السقوط بالردة والفسخ او بعضه بالطلاق انتهى وله فروع اخر في
الصداق ومن اراده فليرجعها والله العالم قوله ولا القرض حتى يرجع الى صاحبه اقول لا اشكال في نصاب
فتوى نعم ورد في صحيحة منصور بن حازم ما يدل على عدم وجوب الزكوة على المستقرض اذا اداها المقرض وحمل على صورة شرط
المستقرض الزكوة على المقرض وظهوره في هذا الشرط الكلام تطلع عليه المراجع في كلامهم وبالجملة حكم صورة الشك لا يخلو عن
اشكال لكن وجهه لعجبته ثم قوله ولا الدين فلو كان تاخره من جهة صاحبه قيل يجب الزكوة على مالكه وقيل لا والاول احوط
اقول لا ريب في ان مقتضى القواعد وجوب الزكوة على المديون لانه المالك للعين ولذا ذهب المشهور الى وجوبها عليه وقد
وبه وردت روايات كثيرة ولكن نقل عن الشيخين والشيخ وجوبها على مالكه اذا كان تاخره منه وقد وردت الاخبار
بهذا المضمون ومقتضى حمل المطلق على المقيد حمل الاخبار المطلقة على ما اذا لم يكن التاخر من مالكه واشتهر ان الاخبار المفصلة
لا يصلح لتقييد الاخبار المطلقة بعد ذهاب المعظم الى خلافها حسنا قلنا ان معنى الاخبار الدالة على عدم الزكوة في الدين بعد
وقع التصريح فيها بالعدم في صورة كون التاخر مستندا الى مالكه ايضا وهو خبر عمر بن حفص سئل اخاه عن الدين يكون لنا
القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ولا يخفى ان هذا
الخبر نص في عدم وجوب الزكوة في صورة قدرة صاحب الدين على الاخذ ايضا واما الاخبار المفصلة الدالة على نفي الزكوة ان
لم يكن التاخر مستندا الى صاحب الدين وعلى وجوبها ان كان مستندا اليه فهي ظاهرة في وجوب الزكوة في صورة كون التاخر
مستندا الى صاحبه وليست بنص فيه فيحمل على استحباب الزكوة في هذه الصورة جمعا بين النص والظاهر كما هو القاعدة
تامل والله العالم قوله والكافر تجب عليه الزكوة اقول المشهور بين اصحابنا رضوان الله عليهم كون الكفار مكلفين
بالفروع ونقل عن المنتهى انه ظاهر في مبحث غسل الجنابة انه لا خلاف فيه بين اصحابنا وحكي انه نسب الخلاف فيه الى بعض العامة
ومن جملة منهم صاحب الذخيرة كون المسئلة اجماعية واستدل لهم بعد الاجماع بوجوه الاول وجود المقتضي وانتفاء المانع اما
الاول فهو عموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان كانت
دلالته لا تخلو عن تامل ومثل قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان ونحو

لا انشائية الحكاية وما
يرجع الى التصرفات
الانشائية الغير الحكاية
ومن التصرفات الغير

وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ومثل قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل الى غير ذلك من الاخبار المصرحة بان

منشأها فرض على العباد كذا وكذا وهو وان كان بعضها واردا في احكام خاصة الا انه بعد ثبوت التكليف فيها على الكافر يثبت عليه في غيرها

بالاجماع المركب القطعي واما الثاني فلان الاصل ومعلومية عدم المانع من التكليف كما هو مذكور في المسئلة سوى الكفر وهو لا يصلح للمانعية

لانه يتمكن من ازالته بالاسلام فيأتي بالمكلف به لضرورة تمكنه منه بعد الاسلام هذا حاصل ما ذكره من احد الادلة ولعله

اقوى ادلتهم على تكليف الكفار وقال شيخنا الاستاد دام ظله انه ان اريد من تكليف الكفار بالفروع انهم مكلفون بها منجزا دفعة حين

بها من اجل انهم لم يمتثلوا التكليف المنجز في حقهم كالمسلم اذا ترك الصلوة عمدا حين ما يسمع وان اريد منه انهم معاقبون عليها

من جهة انهم بكفرهم فوتوا التكاليف على انفسهم وفعلوا ما اوجب عدم توجه التكاليف اليهم فهو حق لا محيص عنه اما فساد الاول فلا

لاريب في انهم ليسوا مكلفين منجزا بالتكاليف قبل مجيء وقتها الموسع اذ لا يصير شيء من الواجبات منجزا على المكلف قبل مجيء

وقته كذلك لا ريب في انهم ليسوا مكلفين بها منجزا بعد مجيء زمان المكلف به ايضا اذ لا ريب في ان الاسلام من شرائط صحة

التكاليف وانه من مقدماتها وفيه انه اذا تحقق الاسلام يسقط التكليف عنهم لانه يجب ما قبله وبعد ملاحظة تلك المقدمتين

لا يبقى ريب في عدم كونهم مكلفين بمعنى توجه الطلب اليهم اذ لا يعقل التكليف بشيء يكون مقدمة ذلك الشيء سببا لاسقاط التكليف

المتعلق بذلك الشيء اذ كيف يطلب الآمر شيئا المقدمة يوجب تحققها سقوط ذلك الطلب فانه يرجع الى انه يطلب الانسان

ما يسقط طلبه ويريد ما لا يريده فان الشارع من حيث انه كلف الكافر بالزكوة يريدها منه ومن حيث انه يعلم ان الزكوة لا تتحقق

بدون الاسلام المسقط لها لا يريدها منه حيث ان المفروض انه لا يريدها بعد الاسلام لانه يجب ما قبله وبعبارة اخرى انه مريد

للزكوة مريد للاسلام تبعا لكونه مقدمتها ومريد للاسلام تبعا غير مريد للزكوة لكونه مسقطا لها فينتج ان مريد الزكوة

غير مريد للزكوة وهو محال وذلك المحال انما لزم من جعل الاسلام الذي هو مسقط للزكوة مقدمة لها فبعد كون الاسلام مسقطا

للتكاليف لا يعقل او يلغو تكليفهم بما يكون الاسلام شرطا له لوضوح عدم اجتماع طلب الشيء مع طلب ما يسقط طلب ذلك

الشيء وقال شيخنا الاستاد ان جعله ما يوجب اسقاط الامر مقدمة للمامور به اخفى من جعله ما يوجب عدم الامر مقدمة له

به وهو لا يخلو عن تأمل ومما ذكرنا ظهر انه كما انهم غير مامورين بالاداء منجزا كذلك غير مامورين بالقضاء ايضا لانه ايضا يسقط

بالاسلام فلا معنى لتوجه التكليف اليهم اداء وقضاء واما صحة الثاني فنقول فيها انه لا ريب في ان الكافر بسبب تركه للاسلام

قبل مجيء زمان التكليف فوت التكليف وجعله ممتنعا في حقه في الوقت لما ذكرنا من عدم تعقل تعلق التكليف به بعد الوقت

اداء وقضاء وتفويت التكليف وان لم يستلزم العقاب في اغلب الموارد الا انه يمكن ان يترتب عليه العقاب في بعضها مما دل

الدليل على كون التكليف ذا مصلحة اوجبت لعدم تجويز المولى تفويت المكلف اياه على نفسه كما ثبت في كثير من الموارد بعضها

بالعقل وبعضها بالنقل فانه لو اعطى المولى طومارا الى عبده ان عليك واجبات عشر وقد كتبتها في الطومار فاذا وصلت

الى البلد الفلاني فافتح الطومار واعمل بما فيه فاخذ العبد الطومار ومزقه او غسله في الماء فلا ريب في ان تمزيقه للطومار فوت

التكاليف المسطورة على نفسه وجعلها ممتنعا في حقه بحيث وان لم يكن مكلفا بها لعدم قدرته عليها الا انه معاقب على

تفويتها بحكم العقل المستقل ولا ريب في استحقاق العقاب لذلك ومن هذا القبيل ترك الجاهل التعلم فانه معاقب

على الواجبات التي فوتها على نفسه بالجهل وترك التعلم فانه معاقب على ترك الواجبات ومنه ما افتوا به من حرمة التوطن في بلاد الشرك

من جهة استلزام لتفويت التكاليف ومنها نحن فيه فانه لا ريب في كون تفويت التكاليف الثابتة في الشرع بترك الاسلام موجبا
لاستحقاق العقاب كما سيتضح لنا انشاء الله ثم وعلى ما ذكرنا فاذا اسلم الكافر بعد الحول فلا زكوة عليه لما ذكرنا من ان الاسلام يجب
ما قبله وهذا الحكم مما لا ريب فيه وان كان في مستنده اعني قوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله ضعف لكنه منجبر بالعمل فلا ريب لكونه يوجب
الاجماع على حضرته حكمنا فان قلت اذا اسلم الكافر في اثناء الوقت وتمكن من اتيان الفريضة فلا ريب في كونه مكلفا بها كما لو اسلم
بعد ما مضى من الزوال ساعة فانه مكلف بصلوة الظهر مع ان مقتضى الخبر المذكور ان لا يكون مكلفا بها لان الاسلام يجب ما قبله
ولا ريب في انه في اول الظهر كان مكلفا بالظهر بالمعنى الذي ذكرنا فاذا اجتباها الاسلام فيسقط الظهر لا يجب عليه الاظهر اخر
وقد اسقطه الاسلام فات محل التكليف بها بعد الاسلام واي فرق بينها وبين الزكوة فانه ايضا كالصلوة يجب على المكلف
ادائها عند اول تمكنه وان لم يؤد فعليه ان يؤديها الى اخر عمره كما ان صلوة الظهر واجبة من اول الوقت الى اخره
فكذلك الزكوة واجبة من حين التمكن من ادائها الى اخر العمر قلت لا ريب في ان كل جزء من اجزاء الوقت سبب لتكليف الصلوة
وفي ان سقوطها في بعض اجزاء الوقت او اثنائها ثم لا يوجب سقوطها بالمرة وكون الاسلام جابا لما قبله انما يقتضي
نفي سببية الاجزاء السابقة على الاسلام واما الاجزاء اللاحقة عليه فهي باقية على سببيتها للصلوة ولذا يكون مكلفا بها فيها
وهذا بخلاف الزكوة فانه ليس شيء من اجزاء الزمان سببية لوجوبها والذي سبب لها هو حلول الحول فاذا تحقق فيتعلق
الزكوة فاذا دل الدليل على سقوطه فيقتضي رأسا واذا لم يسقط ولم يؤدها فالذي يجب عليه فيما بعد هو الزكوة السابقة
التي تحققت بوجود سببها وليس في وجوبها فيما بعد حدوث سبب جديد بل تلك التكاليف انما هي مسببة عن حلول الحول
السابق وليس بعده شيء له مدخلية في وجوب الزكوة وهذا بخلاف الصلوة فان كل جزء من اجزاء وقتها سبب مستقل في وجوبها
فاذا تحقق فيجب الصلوة ثم وبالجملة اذا لاحظت اجزاء الوقت فهي اسباب متعددة لمسبب واحد هو الصلوة فاذا سقطت في
بعضها فهو لا يوجب سقوطها في البعض الاخر وهذا بخلاف الزكوة فان لها سبب واحد فاذا تحقق فيجب اداؤها فورا فورا لا
بعد فور ثم فورا من غير ان يكون هناك سبب جديد فاذا اسقطت بالاسلام فلا وجه لوجوبها فيما بعد لان التكليف انما ثبت
بحلول الحول وقد سقط وليس فيما بعد سبب يقتضي تكليفا جديدا هذا فافهم ولكن ان الكافر اذا فوت التكليف على نفسه
وصار مستحقا للعقاب بسببه فيجب عليه ان يسلم ويسقط عن نفسه ذلك العقاب فوجوب الاسلام عليه نظير وجوب
التوبة على العاصي كما انها واجبة لدفع عقاب المعاصي الصادرة منه وهي مخالفة للتكاليف المتوجهة اليه فكذلك الاسلام واجب
لدفع العقاب الذي صار مستوجبا له بتفويت التكاليف فان قلت ضعف ما ذكرت من عدم كون الكافر مكلفا فاي معنى لاستدلاله
بالعمومات فانها مثبتة للتكاليف فان دليلك لا يطابق مدعاك لان مدعاك استحقاق العقاب على تفويت التكليفات
والعمومات تدل على ثبوت التكاليف فلا ربط بينها قلت ان العمومات تدل على ان الكافر مكلف بشرط [illegible] للمسلم [illegible] اجتمع
شرائطها فيصير منجزة في حقه ومن لم يجتمع شرائطها فلا نحتاج لاستدلال بها لاثبات ان على الكافر تكاليف مشروطة
تصير منجزة بعد اجتماع شرائطها فاثبات الارادة فوتها على نفسه فلاجله صار مستحقا للعقاب فان العقاب على تفويت التكليف
انما يصح فيما لو كان هناك تكليف حتى يحكم بالعقاب بتفويته فالمقصود من الاستدلال بالعمومات اثبات التكاليف المفوتة
فان تفويت التكليف فرع لثبوت التكليف ولو كان مشروطا وهذا الاستدلال لبيان الادلة التي ذكرها المصنف فان
المقصود منها ان يثبت ان ما يقتضي التكاليف موجود في حقها وان فوتها الكافر على نفسه فافهم المسئلة انه لو لم يكن الكافر

مكلفا بالفروع للزم ان يكون الكافر الذي صدر عنه جميع المعاصي مساويا في العقاب مع من لم يصدر عنه ذلك من الكفار فمن قتل
نفوسا كثيرة وزنى كثيرا وظلم كثيرا ونهب الاموال الكثيرة مساويا مع من لم يصدر عنه شيء من ذلك ولعمري ان الملتزم بها خارج
عن جادة الانصاف الثالث الايات الدالة على تكليفهم ببعض الاحكام الخاصة فمنها قوله تعالى في اول سورة حم السجدة وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة وهذه الاية وان كانت ظاهرة في ذمهم على ترك الزكوة الا ان الرواية الواردة في تفسيرها تدل على
خلاف المقصود حيث انه نقل عن تفسير القمي عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال ارى ان الله عز وجل طالب من المشركين
زكوة اموالهم وهم يشركون به حيث يقول وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون قيل جعلت فداك
فسره لي فقال عليه السلام ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كافرون انما دعا الله العباد الى الايمان
به فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرائض انتهى والانصاف ان دلالة الخبر على عدم تكليف الكفار بالفروع واضحة لا يقبل
الانكار ونظيرا له ما نقل عن ابن عباس انه فسر قوله تعالى لا يؤتون الزكوة بقوله اي لا يطهرون انفسهم من الشرك بالتوحيد
فحمل الزكوة على التطهير ويؤيده كون السورة مكية وان الزكوة انما نزلت في المدينة فان في مدة كون النبي صلى الله عليه وآله
في مكة لم يكن تكليف بالزكوة بل بكثير من الفروع ولذا نقل ان من تاب في مدة كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة وكان معترفا
بالله ورسوله ومجتنبا عن المحرمات المشتملة عليها سورة النحل مع انه لا يأتي بالصلوة دخل الجنة ومنها قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين والاية في
سورة المدثر وهي تدل على ان عدم كونهم مصلين ومطعم المسكين مما اوجب خلودهم في النار وهذا انما يصح اذا كانوا مكلفين
بالصلوة والمراد من اهل النار في الاية هم الكفار بقرينة قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين هذا وعن الصادق عليه السلام انه
قال عنى لم نك من اتباع الائمة الذين قال الله تعالى فيهم والسابقون السابقون اولئك المقربون اما ترى الناس يسمون
الذي يلي السابق في الحلبة مصليا فذلك الذي عنى حيث قال لم نك من المصلين اي لم نك من اتباع السابقين وعن
الكاظم عليه السلام قال يعني انا لم نتول وصي محمد والاوصياء من بعده ولم نصل عليهم وفي احد الروايتين ان الصلوة بمعنى
التبعية وفي الاخرى ان المراد منها طلب الرحمة للاوصياء عليهم السلام واختلافهما دليل على ان المعنيين من البطون فلا مانع
ان يكون المراد من ظاهر الرواية الصلوة الواجبة كما يدل عليها ما في نهج البلاغة تعاهدوا امر الصلوة وحافظوا عليها
واستكثروا منها وتقربوا بها فانها كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الا تسمعون الى جواب اهل النار حين سئلوا ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين انتهى فيكون الاستدلال عليها تاما ومنها قوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولم يخل وجوه اخر عليه عن الخدشة وخالفهم في ذلك المحقق الكاشاني وصاحب الحدائق ونقل عن المحدث الامين الاسترابادي
والظاهر ان الامامية كانوا متفقين على التكليف الى زمان المحقق الكاشاني ولهذا نسبوا الخلاف الى المحدثين وانما نسبوه
الى العامة وكيف كان فدليلهم على عدم التكليف بعض الاخبار فمنها ما مضى في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة ومنها ما رواه بعض المشايخ ووصفه بالصحة وهذا لفظه من آمن بالله وبمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ولم يعرف
حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام منا وهو لا يؤمن بالله ورسوله ولا يعرف حقهما الخبر ونحوه بعض الاخبار الاخر
الدالة على عدم تكليف الكفار بمعرفة الامام قبل الاسلام فعدم كونهم مكلفين بالفروع اولى كذا استدلوا وفيه

اولاً ان العمل بمضمونه في غاية الاشكال بل غير صحيح لان ظاهره عدم كون الكفار مكلفين بمعرفة الامام عليه السلام والالزام
به مشكل فالمراد والله اعلم الترتيب في الطلب بمعنى ان معرفة الله ورسوله مطلوبة قبل معرفة الامام عليه السلام فهم مكلفون في
حال كفرهم ان يعرفوا الله ورسوله فيعرفوا الامام لا انهم في حال الكفر مكلفون بمعرفة الله ورسوله فقط ثم بعدها مكلفون
بمعرفة الامام ولذا يعاقبون على ترك معرفة الامام ايضاً وثانياً انه لا يعارض ما قدمناه من الادلة بعد كونها كما عرفت معتضدة
بالاجماع المنقول وعدم الخلاف الى زمان المحقق بما ستأتي به من الجواب عن الرواية الاولى الواردة في تفسير
الاية وقد استدل ايضاً بان تكليفهم بالفروع ممتنع لعدم كونهم قادرين على الاتيان به حال الكفر لكونه مشروطاً بالاسلام
واجيب عنه بانهم ليسوا مكلفين بها بشرط الكفر بل مكلفون بها حال الكفر فلهم ان يسلموا ويمتثلوا وانت بعد ما احطت
بما ذكرنا سابقاً من عدم كون الكفار مكلفين بها وان كانوا معاقبين على تفويتها على انفسهم تعلم ضعف الجواب اذ كيف يكلفون
بها مع كون الاسلام مسقطاً للتكليف بها فالاولى ان يجيب عنه بان المراد ان اريد من امتناعه انه يمتنع ان يكلف الكفار قبل
مجيء وقت الواجب به فتكليف مشروط بمجيء الوقت والاسلام من احدى مقدماته ولكن الواجب ليس مشروطاً بالنسبة اليها
لم يكن تفويت ذلك التكليف جائزاً فيجب عليه ان يأتي به قبل مجيء الوقت حتى يتمكن من الواجب بعد دخوله كما اذا لم يأت
به قبل دخول وقته فصار الواجب ممتنعاً في حقه فلا يتمكن منه فقهراً ان تكليفهم به قبل ان يكلف الكفار على مجيء وقت الواجب
الوقت بالتكليف المشروط ليس ممتنعاً لكونهم متمكنين ان يسلموا قبل الوقت فيمتثلوا وان اريد منه انه يمتنع تكليفهم في
الوقت لعدم كونهم متمكنين منه لكونه متوقفاً على الاسلام المسقط له فنحن نقول اذ لا يصح رفع العقاب عنهم لما عرفت
من كونهم معاقبين بتفويت التكليف كما بينا سابقاً وله من الطرفين استدلالات ضعيفة تركنا التعرض لها فروع
الاول انه لو اسلم الكافر بعد الحول فلا ريب في سقوط الزكوة عنه بالاسلام لان الحقوق المختصة بالله تعالى كقضاء العبادات
والحقوق المشتركة بينه تعالى وبين العباد تسقط بالاسلام نعم لا يسقط به ما كان حق مخلوق محض كالدين والامانات ونحوها
ولعله من جهة انهم جعلوا من الجبر اسقاط الاسلام الحقوق التي للشارع مدخل فيها والحقوق التي لم يجعلوا لغيره في القسم الاخير
وعملوا به في القسمين الاولين وليس ببعيد الثاني لو اسلم قبل انقضاء الحول فهل يسقط الزكوة اولا وجهان الشك
في انه هل يختص جب الاسلام بالتكاليف لا يجري في شروطها واسبابها او هو يجري فيها ايضاً فيسقط الشرط والسبب عن الشرطية
والسببية وبعبارة اخرى انه هل يبطل السبب والشرط انما اذا تحققا في حال الاسلام وان سبقهما مختصة به او لا
الاسقاط ومما يؤيده مضافاً الى العموم قوله صلى الله عليه وآله الاسلام يجب ما قبله ما روي عن الجامع في كرها بالامرة صلوات
الله عليه انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الاسلام تطليقتين فما ترى فما كانت
حتى يجيء علي بن ابي طالب صلوات الله عليه فاخبره وقال اعرض عليه قصتك فقص عليه القصة فقال علي عليه السلام هدم الاسلام ما كان
قبله هي عندك على واحدة الى اخره فانه لعدم سببية الطلاق السابق على الاسلام للحرمة ولا يخفى ان الخبر الاول اشهر فلعله
يحمل على الجابر مضافاً الى الكثرة كالثاني منجبر بالعمل فتأمل في المقام فان للمسئلة نوادر كثيرة في الفقه من اسباب العبادات والمعاملات
والجنايات والحدود ونحوها الثالث قال في المدارك انه لما كان الاسلام مسقطاً للزكوة فلزم من تكليفه بها عدم
تكليفه بها فلا يكون مكلفاً بها ثم قال الا ان يقال انه متعلق الوجوب ايصالها الى الساعي ان كان يعني ان الدفع حال
الكفر شرط للزكوة ومقتضى هذا ينفي بعدم صحتها بل في المدارك انه لا اشكال في المعلومية اعتبار الايمان في جميع العبادات

ايصالها الى الساعي في
معناه حال الكفر ينفع
تامل اذ لا يتمكن واورد
عليه بعض مشايخنا
بانه م

وان كان بعنوان التوكيل فهو فرع العفو من الوكيل ودفعه شيخنا الاستاد بوجهين الاول ان تكليفه بالدفع الى الساعي يمكن ان
يكون من باب التكليف بالمسقط للزكوة فيصح تكليفه به لعدم مشروطيته بقصد القربة وعدم توقفه على الاسلام الثاني انه اذا
دفع الزكوة الى الساعي باختياره فيتحقق انه يجزيه عن الزكوة لما ورد من الالزام الزاما عليه بما التزم به فتم قوله لكن لا يصح منه
اداؤها اقول هذا الحكم مما لا اشكال فيه ويمكن ان يستدل عليه بوجهين الاول انه لا يتصور منه قصد القربة بعد ما علم بانه لا
يحصل له القرب اذ كيف يقصد الانسان حصول ما يعلم انه يمتنع حصوله ولا فرق فيه بين ان يكون مقرا بالله تعالى او منكرا
اللهم الا ان يقال انه يتصور في بعض الصور حصول قصد القربة منه كما لو كان مقرا بالله تعالى ومعتقدا بحصول القرب له بذلك العمل
جهلا الثاني انه يمتنع حصول القرب فيه للاخبار الواردة في ان عبادته لا تقبل وانه لا يثاب عليها ومع ذلك لا يكون عبادته
صحيحة لامتناع عدم حصول القرب والثواب بالعبادة الصحيحة لكونه لازما عقليا للصحة ويمكن ان يجاب عن الوجهين بان الحكم
ببطلان عبادته ان كان من جهة ان الاسلام شرط لصحتها وهو مفقود فلا يكون البطلان مستندا الى عدم تحقق القربة او
قصدها بل الى فقدان شرط من شرائطها كالصلوة بلا وضوء وان كان من جهة ان عبادته لا توجب القرب فيكون باطلا وان
اوجدها بقصد القرب ففيه انه لا يعقل عدم حصول القرب من العبادة بعد فرضها جامعة لجميع شرائط الصحة لان القرب لازم عقلي
للعبادة الصحيحة لكون العقل مستقلا بحصول القرب من العبادة الصحيحة فانه اذا اتى بالعبادة على طبق الامر فيكون صحيحة بحكم
العقل المستقل وموجبة لحصول الثواب والقرب فالاستدلال لعدم صحة عبادته بعدم امكان تأتي القربة منه انما يتم بعد
فرض العبادة جامعة لجميع شرائط الصحة واثبات البطلان من جهة عدم تأتي القربة اذ لو فرض اتيانها مع فقد شرط من شروطها فيكون
خارجا عن محل الكلام وبعد فرض العبادة جامعة لشرائطها فلا يتم البطلان لان البطلان ان كان لاجل عدم تصور قصد القربة
منه فهو باطل لانه بعد فرض كون العبادة جامعة لشرائطها فوجب القرب بحكم العقل المستقل اذ كيف يتصور عدم حصول
القرب والثواب بعد تحقق الاطاعة فاذا ثبت ترتب الثواب والقرب فيصح من الكافر ان يوجدها بقصد القربة اذا
كان معتقدا بالله تعالى وان كان من جهة عدم حصول القرب فقد عرفت فساده فما ورد في الاخبار من عدم حصول القرب له
بالعبادة محمول لاجل كونه فاقدا لشرط الصحة اعني الاسلام وليس المراد عدم حصول القرب بها جامعة لجميع شرائطها فانه ممتنع عقلا
فكيف يكون مرادا منها ولكن مع ذلك كله فلا ريب في بطلان عبادته لكونه متفقا عليه اذ لا خلاف في كون الاسلام شرطا
لصحة العبادة وتدل عليه النصوص ايضا والله العالم قوله فان تلف لا يجب عليه ضمانها وان اهمل اقول لا يخفى ان ما
ذكروه من الفروع لزكوة الكافر لا يخلو عن اشكال فانه ان كانت الزكوة تكليفا صرفا ليس للفقراء فيها حق فلا معنى لجواز اخذ
الساعي لها من الكافر قهرا ولا الامام لما عرفت من انه ليس مكلفا بها وان كان معاقبا عليها من جهة تفويت التكليف على نفسه
وان كان للفقراء فيها حق فلا معنى لعدم ضمانه لها عند التلف اذ لا فرق بين الاتلاف وعدم الضمان في الاستحالة وكذلك ان
قلنا انه مكلف بها كالمسلم فانه لا معنى لعدم ضمانه ايضا ومنشأ الاشكال عدم معلومية امرين احدهما كيفية تكليف الكافر
بالزكوة فانا لا نعلم ان بنائهم على كون تكليف الكافر بها كتكليف المسلم او ان بنائهم على ان معنى تكليفه بها كونه معاقبا عليها وان
لم يكن في حقه طلب الثاني كيفية تعلق حق الفقراء بالعين فانا لا نعلم انهم شركاء مع المالك وان مقدار الزكوة من
العين ملك لهم او ان حقهم على نحو اخر فانا نرى منهم بعض الفروع التي لا تنطبق مع شركتهم مثل ما ذكروا من ان المالك
لو دفع الزكوة من غير العين الذي تعلقت الزكوة عليها اجزأه فان ظاهرهم وقوع ذلك بعنوان الزكوة مع انه لو كانت

العين الزكوية ملكا للفقراء فلا يصح الدفع الا بعد حصول مبادلة بين المالك والفقراء مع ان ظاهرهم كون ذلك زكاة من غير ان يكون

هناك مبادلة ولو صار احد ذينك الامرين معلوما لم يبق لنا شبهة في المقام اذ لو علمنا بان وجوب الزكاة على الكافر كوجوبها

على المسلم فلا نحكم بعدم الضمان عند التلف كما لا نحكم به على لو علمنا بان الفقراء شركاء مع المالك فلا يخفى ان اشكال الامر علينا

من جهة انه لم يتضح مدرك ما افتى به العلماء مع كوننا نبني على ان لا نطرح كلماتهم بمجرد عدم وصول الينا مستند القاعدة اذ لو

بنينا على ان لا نعتني بكلماتهم ولا نبالي بمخالفتهم كما هو دأب صاحب الحدائق ومن بعده فلا يبقى لنا اشكال فانه

انكر عدم الضمان وتبعه بعض المتأخرين في ذلك فان الشأن في انطباق القواعد على كلماتهم لا في الالتزام بكلماتهم والذهاب

الى المنهى وعدم المبالات بمخالفتهم فانه يحصل لكل فقيه بعد [illegible] العادة وبالجملة ان انطباق كلماتهم على

القواعد في المقام مشكل ومخالفتهم اشكل ويمكن ان الكافر وان امتنع تكليفه بالزكاة مباشرة الا انه لا يمتنع تكليفه بها

بالتسبيب بان يأخذ الامام او الساعي عنه ويكون متوليا لقصد القربة هو الامام او الساعي كما في المسلم الممتنع وبالجملة

اخراج الزكاة مشتمل على امرين تولي الاداء وقصد القربة فاذا امتنع الثاني منه فلا نحكم بسقوط الاول بل يؤديه الى الامام فيحصل

منه القربة ولا منافي في هذا الفرض لعدم كونه مكلفا بالزكاة لان مطلوبية الزكاة في حقه كاف في دفعه الى الامام فلا ريب في

مطلوبيتها عنه بمعنى كونه حسنا في حقه وان صارت ممتنعة في حقه ولكن ان امتناع تكليفه بها انما هو فيما لو اريد

اتيانه بها على نحو يكون العبادة صادرة عنه [illegible] اما تكليفه بها على هذا الوجه بان يصدر منه بمجرد الدفع

من غير قصد التقرب فلا امتناع فيه [illegible] الاسلام من بعده حتى يجب امتناع تكليفه بها [illegible] وانما عدم ضمانها عند التلف

والاتلاف وان كان بعدم الضمان في [illegible] في غاية الاشكال [illegible] ممكن ان يتخلف وجعل الاول

ان يقال ان الزكاة وان كانت حقا للفقراء في مال الكافر الا انه لا يمكن ايصاله اليهم لكونه متوقفا على الاسلام المسقط

له فيمتنع منه ايصاله الى صاحبه لعدم كونه مقدورا له دائما ولا دليل على ضمان مثل هذا الحق الذي لا يمكن من ايصال الحق

ايصاله الى صاحبه فان قلت انه كان متمكنا من الدفع قبل الحول اذ كان له ان يسلم فقد تمكن من الايصال وهذا يكفي

في الضمان قلت تحصيل التمكن من الاداء قبل الحول ليس بلازم والا للزم الحكم بالضمان في المسلم الغير المتمكن من الاداء بعد

حلول الحول مع كونه قادرا على تحصيل التمكن قبل الحول والتزام به احد اذ كيف يقال بلزوم تحصيل القدرة على الاداء قبل

تعلق الوجوب فان قلت ان هذا الحق ممكن الوصول الى صاحبه لما عرفت من امكان كونه مكلفا بالايصال الى الساعي

او الامام [illegible] ولكن قد عرفت ان الحق في الزكاة تابع للتكليف كما عرفت في اول الكتاب من انها حكم تكليفي والحق تابع

له وعلى هذا فلا نحكم بثبوت الحق الا في مورد ثبوت التكليف ولما كان الكافر غير مكلف بالاداء فلا يثبت عليه الحق

للفقراء فلا يكون ضامنا ولو كان التلف بتفريطه وان شئت قلت لو تم لاقتضى ضمانه بناء على كونه مكلفا بالايصال

الى الساعي ضمانا الى ان لا لزمه عدم جواز اجباره على الدفع الى الامام قبل التلف وبالجملة ان الكافر ان كان مكلفا بالزكاة

فلا وجه لعدم ضمانه بعد كون التكليف مستلزما للحق وان لم يكن مكلفا بها فلا وجه لجواز اجباره على الاداء على دفع الزكاة

قوله والمسلم اذا لم يتمكن من اخراجها وتلفت لم يضمن اقول ان ذلك لقاعدة الامانات ولو تمكن ودفع

ضمن اقول بناء على وجوب اخراج الزكاة فورا فلعدم الاخراج الا مع التفريط فيضمن واما بناء على عدم الفورية وان كان جمعا

وجه الضمان عند التأخير عند التلف من غير تفريط الاخبار الدالة على الضمان بالتأخير قوله والمجنون والطفل

او يحتمل انه يجوز للامام الدفع فيصل الى صاحبه قلت قد عرفت الوصول لا يكفي في الضمان اذا لم يكن من عليه الحق متمكنا من ايصاله الى صاحبه الحق لانه لا يقال انه متمكن الى ايصال الى صاحبه

لا يضمنان اذا اهمل الولي مع القول بالوجوب في الغلات والمواشي اقول وجه المسئلة واضح اذا كان المال بيد
المولى وانما الاشكال في ضمانه استحبابا بناء على القول بالاستحباب اذا اتلفه الطفل والمجنون دون الولي فان ضمان
الولي لما اتلفه الطفل مع اهمال الولي انما ينطبق على القواعد بعد ان يكون للفقراء حق في العين الزكوي في موارد استحباب
الزكوة اذ لو لم يكن لهم حق فيه وقلنا ان موارد استحباب الزكوة ليس فيها حق بل هو مجرد حكم تكليفي هو استحباب الزكوة
فالحكم بضمان الولي لمن له مشكل لان مورد الاستحباب هو المال وقد تلف فلا وجه للضمان ولو على نحو الاستحباب اذ ليس
هناك امر يوجبه وانما هو مجرد تفويت تكليف استحبابي وقد حققنا سابقا انه لا معنى للحق في موارد استحباب الزكوة
ويستشكل في المسئلة الاثبات اصلا وايضا انه اذا اتلف المال في يد الطفل فهو الضامن له لمباشرته للاتلاف ومجرد
اهمال الولي في دفع الزكوة لا يوجب الضمان الا ان يقال انه لعدم اداء الزكوة صار سببا للاتلاف والسبب هنا اقوى من المباشر
لكنه مشكل لان كون مجرد عدم دفع الزكوة تسبيبا للتلف في غاية الاشكال واشكل منه كونه اقوى من المباشر نعم لو قيل
بان مجرد التعدي والتفريط يوجب الضمان بعد كون المال في يده لكان الضمان متجها ايضا وهو مشكل لان ما ذكرنا انما يصير سببا
لاصل الضمان لا لاستقراره لانه لا منافات بين ان يكون الولي ضامنا ويكون له الرجوع الى الطفل المتلف وح فيستقر
الضمان على الطفل في ماله لا على الولي وهذا كما هو المقصود فالحكم بان الولي يضمن المال استحبابا في غاية الاشكال ونظير المقام
ما ذكروه من كون الولي ضامنا لما اخذه الطفل في القمار ولما حصل في يد الطفل من اللقطة اذا اتلف في يد الطفل و
اهمل الولي في حفظه بان لم ياخذ المال عنه فان الحكم بالضمان هنا انما يصح لو قيل بان التفريط في مال الغير يوجب الضمان
وان لم يحصل المال في يد المفرط وح فلو راى احد مال الغير مطروحا في الارض ولم ياخذه فيضمنه ان تلف ولا يخفى ان ما ذكرنا
من الاشكال الاخر في ضمان الولي استحبابا بناء على القول باستحباب الزكوة يجري في ضمانه وجوبا بناء على القول بالوجوب كما
لا يخفى وجهه فتامل قوله ويجب الزكوة في الانعام الابل والبقر والغنم وفي الذهب والفضة وفي الغلات الاربع الحنطة
والشعير والتمر والزبيب ولا يجب فيما عدا ذلك اقول قال في الصحاح والنعم واحد الانعام وهي المال الراعية واكثر ما
يقع هذا الاسم على الابل وفي القاموس النعم وقد يسكن عينه الابل والشاة او خاص بالابل جمعه انعام انتهى وعلى ما ذكره
في القاموس فاطلاقها على ما ذكره الماتن يحتاج الى نوع تجوز ولا اشكال فيما ذكره المصنف من وجوب الزكوة في الاشياء التسعة
ونفيها عما عداها نصا وفتوى والاخبار عليها متظافرة والحكم من القطعيات لا يحتاج احد فيها الى تجشم الاستدلال
والاطعام وما ينقل عن الاخبار مما هو حمله على الاستحباب اثبات الوجوب في غير الاشياء التسعة فهي محمولة على الاستحباب او
التقية كما سيجيء بعضها انشاء الله تعالى فان الاخبار الحاصرة صريحة في نفي الوجوب عما عداها وهي ظاهرة في الوجوب الصريح
مقدم حملها على ما سنذكره فيما بعد من القرائن الدالة على الاستحباب والاطعام قوله ويستحب في كل
ما ينبت الارض مما يكال او يوزن عدا الخضر كالقت والخيار والباذنجان وما شاكله اقول الكلام في المسئلة
في امور الاول ان استحباب الزكوة في الاشياء التي يستحب الزكوة فيها هل يحدث حقا للفقراء في العين على وجه يوجب
استحباب الاداء كما احدث وجوب الزكوة حقا واجب الاداء او ليس فيها حق بل هو مجرد حكم تكليفي ومنشاء
الاشكال هو انا نعلم ان الحق هل يجتمع مع استحباب الاداء اذ الذي يظهر كما قربناه في اول كتاب الزكوة هو ان حق
الغير كمال الغير فان ثبت في مورد فلا بد من وجوب الاداء وهو لا ينفك عن وجوب الاداء اصلا فاذا لم يكن هنا

وجوب اداء فهو يكشف عن ان الفقير في المورد حق ولكن مع ذلك كله فقد ثبت اطلاق الحق في الاخبار الكثيرة في موارد استحباب الاداء وكانه ثم متفرعة منه كحق العمارة وكحق النظر للفقير فانه اذا نظر احد الى طعام الغير يراه فيستحب للمالك ان يعطيه منه شيئا وكالطعمة الواردة للجد اذا لم يحجب مكى واريد الوجود من موارد يجعله كالاوجب وقد وردت ايات بهذا المضمون كقوله تعالى والذين في اموالهم حق للسائل والمحروم وقد ورد في تفسيره اخبار كثيرة تدل على الحق مثل ما رواه القسم بن عبد الرحمن الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان رجلا جاء علي بن الحسين عليهما السلام فقال له اخبرني عن قول الله عز وجل والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ما هذا الحق المعلوم فقال علي بن الحسين عليهما السلام الحق المعلوم الشيء يخرجه من ماله ليس من الزكوة ولا من الصدقة المفروضتين قال فاذا لم يكن من الزكوة ولا من الصدقة فما هو فقال هو الشيء يخرجه الرجل من ماله ان شاء اكثر وان شاء اقل على قدر ما يملك فقال الرجل فما يصنع به فقال عليه السلام يصل به رحما ويقوي به ضعيفا او يحمل به كلا او يصل به اخا له في الله او لنائبة تنوبه فقال الرجل الله اعلم حيث يجعل رسالته الخبر وكقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فان الاخبار الواردة في استحبابه كثيرة منها ما عن معاوية بن شريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه قلت وما الذي اوخذ به وما الذي اعطيه قال عليه السلام اما الذي يؤخذ به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل واتوا حقه يوم حصاده يعني من حضرك الشيء بعد الشيء ولا اعلمه الا قال الضغث ثم الضغث حتى يفرغ الخبر الى غير ذلك من الحقوق المستحبة التي يتعذر احصاؤها والالزام بانه لا حق في هذه الموارد بل مجرد استحباب بعيد عن طريق الصواب ولا دليل على ان لازم الحق وجوب الاداء وذلك التعبير يوهم وجوب الاداء من الحق فانما هو من جهة الانس بالحقوق الواجبة وغلبة اطلاقه على الحقوق الواجبة ولا ضير في ان يكون للفقير حق في المال لا يكون متأكدا في مرتبة يقتضي لزوم ادائه اليه ويكون مقتضيا لاستحباب ادائه اليه ويكون مقتضيا لاستحباب ادائه اليه فان الحق علقة من ذي الحق على المال او على من عليه الحق ولا مانع من ان يحصل هناك علقة ضعيفة لا تقتضي وجوب الاداء ومع ذلك كله فلم يتصوره حق المقصود فيحتاج المقام الى التأمل التام فالمقام الثاني في نقل الاخبار الدالة على استحباب الزكوة في العنوان الذي ذكره الماتن وغيره وهو كل ما يجب الاول كونه ما انبتته الارض الثاني كونه مما يكال او يوزن وقال النقل الاخبار اوكد فمنها ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه عليه السلام قال كلما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال فاخبرني جعلت فداك هل على هذا الارز وما اشبهه من الحبوب الحمص والعدس زكوة فقال عليه السلام صدقوا الزكوة في كل شيء كيل ومنها ما عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال وكل ما كيل بالصاع وبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال عليه السلام جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه ومنها ما عن محمد بن اسمعيل قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان لنا رطبة وارزا فما الذي علينا فيها فقال عليه السلام اما الرطبة فليس عليك فيها شيء واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقي بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع او قال وكيل بالمكيال ومنها ما عن ابي مريم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الحرث ما يزكى منه فقال عليه السلام البر والشعير والذرة والارز والسلت والعدس كل هذا مما يزكى وقال عليه السلام كلما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة الخبر ويعلم انه لو كان لها ظهور في الوجوب فلا بد من حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار الواردة النافية للزكوة الواجبة عما عدا الاشياء التسعة الصريحة في نفي الوجوب عما عداها بحيث لا يقبل التأويل مع ان بعض الروايات يدل على نفي الزكوة عن بعض ما انبتته الارض من الحبوب انه لا ريب في ان بعضها يدل على استحباب الزكوة في كل ما انبتته الارض عدا الخضر والبقول وبعضها يدل على استحبابها في كل ما كيل بالصاع وبعضها يدل على استحبابها في الحبوب ولا تنافي بين تلك الاخبار لان استحباب الزكوة في عنوان لا ينافي استحبابها

في عنوان آخر فمقتضى القاعدة ان يحكم باستحباب الزكوة في كل من تلك العناوين والقول بان تلك الاخبار في مقام تحديد
ما فيه الزكوة فيدل كل خبر على انحصار استحباب الزكوة في العنوان المذكور فيه ومن ثم فيكون الاخبار متعارضة لابد فيها من العلاج
فاسد لان الحصر ان كان حقيقيا فلازمه ان يكون تلك الاخبار نافية لاستحباب الزكوة عما عدا الامور المذكورة مع ان لنا
اشياء كثيرة يستحب فيها الزكوة كالخيل الاناث ومثل مال التجارة ومال اليتيم وغيرها بناء على استحباب الزكوة فيها وان احتمل احد
يكون تلك الاخبار نافية الزكوة عن غير العناوين المذكورة فحينئذ يكون معارضة مع الاخبار الدالة على استحباب الزكوة
في غير تلك العناوين وان كان اضافيا فلا يعلم الامر الذي اريد الحصر بالنسبة اليه مع ان كون تلك الاخبار في مقام التحديد
على الوجه المذكور ممنوع اذ لا دلالة فيها على ازيد من اثبات استحباب الزكوة في العناوين المذكورة فيها ولا يخفى ان فتوى المشهور
باستحباب الزكوة في كل ما انبته الارض اذا كان مكيلا او موزونا كما في المتن انما يصح بعد تقييد كل من خبرين عنوان انبات
الارض وعنوان المكيل بالآخر فلهم في المقام دعويان لابد لهم من استفادتهما من الاخبار الاولى انه ليس مطلق ما انبته الارض
ما فيه الزكوة بل الزكوة فيما انبتته انما يستحب اذا كان مكيلا او موزونا واما ما ليس بمكيل ولا موزون كالجزر والازهار والاوراق
كورق الحنا فلا زكوة فيها الثانية انه ليس في كل مكيل او موزون الزكوة بل الزكوة يستحب في المكيل الذي انبته الارض فقول
نحو اشنان وسدر ولو وصابون عليهم السلام اما الدعوى الاولى فيمكن استفادتها من رواية ابي مريم السابقة فان قول الراوي فيها
سالته عن الحرث ما يزكى منه سؤال عن الحرث الذي فيه الزكوة ولا يخفى ان الجواب عنه انما يكون بذكر جميع ما فيه الزكوة من الحرث
والا لزم عدم كون الجواب تاما وهو خارج عن قانون الكلام ومع ذلك فما ذكره في الجواب يدل على استحباب الزكوة فيما ذكره
من الحرث وعدم استحبابه في غيره والمعصوم عليه السلام ذكر في الجواب اولا بعض الحبوب التي يستحب فيها الزكوة ثم اراد انه يذكر
عنوانا كليا لاجل الاختصار وسهولة الامر وتعذر تعداد جميع ما فيه الزكوة من الحبوب او تعسرها فقال عليه السلام كل ما كيل بالصاع
الخ فيعلم حاصل الجواب ان الحرث الذي فيه الزكوة هو الحرث الذي يكون مكيلا فتدل بقرينة السؤال على ان الحرث الذي لا
يكون مكيلا لا يستحب فيه الزكوة لا يقال ان قوله عليه السلام البر والشعير والذرة والعدس جواب للسؤال وبعد تمام الجواب هنا والا قوله
عليه السلام كل ما كيل بالصاع الخ فهو كلام مستقل لا دخل له بالسؤال ولذا افرده الراوي بقوله وقال عليه السلام كل ما كيل بالصاع
الخ لانا نقول لا يصح ما ذكره بدون ضميمة قوله عليه السلام كل ما كيل بالصاع الخ جوابا للسؤال والا لزم انحصار الزكوة في الحبوب الست
المذكورة لما ذكرنا من ان السؤال قرينة على ان ما يذكر في الجواب هو تمام ما فيه الزكوة من الحرث مع انه من القطعيات عدم
حصرها فيها فلو كان الامر على ما ذكر للزم كون الجواب ناقصا وهو خارج عن قانون الكلام لا يحمل عليه كلام احد من اهل اللسان
فضلا عن كلام المعصوم عليه السلام واما الدعوى الثانية فيمكن ان يستفاد من رواية محمد بن اسمعيل فان قوله عليه السلام فما سقت السماء
الخ تقسيم لما كيل بالصاع على قسمين فقسم ما سقته السماء ففيه العشر وقسم ما سقي بالدلو ففيه نصف العشر ولا يخفى ان تقسيم
المكيل الذي فيه الزكوة على القسمين يدل على انه ليس له قسم ثالث وعلى انه ليس للمكيل فرد الا وهو اما داخل في ما سقته السماء
واما داخل فيما سقي بالدلو ومن المعلوم ان المسقي بالدلو ففيه نصف العشر او بالسماء هو الذي انبتته الارض فيدل
الرواية على ان الزكوة في المكيل الذي انبتته الارض لا مطلقا فان قلت ان قوله عليه السلام واما الارز مبتداء وقوله عليه السلام فما
سقت السماء الخ خبره وعلى ما ذكرته من كون قوله فما سقت عبارة عن المكيل لا يصلح للخبرية له لانه لا يصح حمله عليه
اذ ليس عبارة عن الارز كما هو واضح قلت انه ذكر النحويون انه لو كان في الخبر عموم يشمل المبتداء فلا يحتاج الى الرابط ويكفي

عموم الخبر وشموله للمبتدأ لكونه خبراً له وان لم يكن بينهما رابطة ولذا ذكروا ان قوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملاً خبر لقوله تعالى
ان الذين آمنوا وبيان ذلك هنا مذكور في المبسوط في بحث المبتدأ والخبر او في بحث الحروف المشبهة بالفعل وبعدما استفيد
من رواية ابي مريم ان ما فيه الزكاة مما انبتت الارض انما هو ما كان مكيلاً ومن رواية محمد بن اسماعيل ان ما فيه الزكاة من المكيل هو
الذي يكون مما انبتت الارض فيحصل من مجموعهما ما ذكروه انما قيل ان يستحب الزكاة في كل ما انبتت الارض مما يكال فحينئذ يمكن الاشكال بان
ثم انه ليس المراد من الكيل مجرد كونه متعارفاً من غير اعتبار الوزن فان الكيل انما يعتبر لتسهيل معلومية الوزن بل ان الكيل والوزن
كل واحد منهما بمنزلة واحد فيما يتخصص الامر فان من المعلوم ان اشياء من الحبوب التي فيها الزكاة ليس فيها الكيل بمجرده معياراً من غير
اعتبار الوزن فيه وان كان مجرد الكيل من غير اعتبار الوزن يمكن ان يعتبر في بعض الاشياء الا في الماء او في امثاله في بعض البلاد
ولو كان مجرد الكيل معياراً في الزكاة من غير اعتبار الوزن لاختلف مقدار الزكاة في الحبوب كثيراً لان الكيل في بعض الحبوب ربما
يصير ضعف الكيل في البعض الاخر مضافاً الى ان الذي ضبط في المعصوم هو الكيل بالصاع والصاع عبارة عن كيل له مقدار معين في
هو وزن معين يساوي في جميع الاصناف وليس عبارة عن الاكيال المختلفة بحسب اختلاف الانواع ولذا ذكر [illegible]
[illegible] بالكيل بالصاع فبلغ الاوساق فانه صريح في ان المراد بالكيل الذي اعتبر التخصيص وزن الاصناف لا مجرد الكيل الذي لم يعتبر
فيه وزن فثبت ما ذكرنا ان الكيل الذي جعل الامام عليه السلام معياراً لاستحباب الزكاة هو الكيل الذي يكون آلة لتشخيص الوزن وكما
انه ليس في الاخبار ذكر منه وانما هو مذكور في كلمات العلماء بعد الكيل معطوفاً عليه بالواو او بكلمة او وربما يشتبه على الغافل فيتوهم
من عطف الوزن بالكيل بلفظ او ان الكيل معيار مغاير للوزن وان كان الوزن ايضاً معياراً في [illegible] ويتخيل انهم يقولون بالزكاة فيما
كان موزوناً غير مكيل كما في بعض الازهار وهو خطأ بعيد اذ عرفت خلو الاخبار عن الوزن وانما المذكور فيها هو الكيل فقط فيصير قرينة
على ان مرادهم من الكيل والوزن امر واحد وهو ان يصير الموزون الذي يكون مما له آلة للتقدير بالكيل كما هو مفاد الاخبار ويدل
عليه حكمهم بعدم استحباب الزكاة فيما لا يكال وان كان موزوناً فان الماتن وكل من ذكر مع الكيل الوزن وعطفه بكلمة او هنا او لا
في العشر ومع ذلك صرح في المعتبر بان ما لا يكال ليس فيه زكاة من غير ان يذكر بعده الا يوزن ومثل له بما هو موزون [illegible] فيما
لا يكال الزكاة ومثل له بورق السدر والآس فانه من اقوى القرائن على ان المعيار عندهم هو الكيل الذي يتقدر به الوزن وليس مجرد
الوزن سبباً للزكاة اذا لم يكن قابلية الكيل موجودة فافهم واعلم ان كيفية زكاة الحبوب التي تستحب فيها الزكاة وشرائطها وحدّ
نصابها هي كيفية زكاة الحنطة والشعير وشرائطها ومقدار نصابها ويدل عليه ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل ما
دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب فان اجراء كل ما دخل القفيز مجراها يدل على كونه مثلها في جميع الاحكام
لعموم المنزلة ويمكن ان يستفاد هذا من خبر ابي بصير ايضاً عن قريب لم نعثر ولعلنا نتكلم فيما بعد ان شاء الله تعالى فرع لو كان
بعض هذه الاشياء في بعض البلاد غير مكيل ولا موزون مع كونه مكيلاً او موزوناً في بعض آخر او في زمان وجد بعض الحبوب لم
يجر العادة في شيء من البلاد على كيله ووزنه وان لم يتحقق وجه في الحكم بالزكاة وعدمه اشكال ولا يبعد القول بعدم استحبابها الا
وجوب الزكاة لان الزكاة انما ذكرت على ماهية هذه الاشياء فعدم كونها مكيلاً في بعض البلاد لا يضر في وجوب الزكاة بعد
الحكم بانه قابل الكيل في نوعه وليس في حجها بيانا لجملة الكيل والوزن فتامل الثالث في نفي استحباب الزكاة فيما استثناه
الماتن بقوله عدا الخضر الخ ويدل عليه ما رواه زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال جعل رسول الله صلى الله
عليه وآله الصدقة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان في الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه ويمكن ان يستدل عليه بروايات

اخبار منها ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن الخضر فيها زكوة وان بيعت بالمال العظيم فقال عليه السلام لا حتى يحول
عليه الحول ومنها ما عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما في الخضر قال عليه السلام وما هي قلت القضب والبطيخ ومثله من الخضر
قال عليه السلام ليس عليه شيء الا ان يباع مثله بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة وعن العضاة والفرسك واشباهه فيه زكوة
قال لا قلت فثمنه قال عليه السلام ما حال عليه الحول من ثمنه فزكه ومنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليهما السلام قالا
عفى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخضر قلت وما الخضر قالا عليهما السلام كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه
وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد قال زرارة قلت لابي عبد الله عليه السلام هل في القضب شيء قال عليه السلام لا ومنها ما عن
محمد بن مسلم عن ابي جعفر او ابي عبد الله عليهما السلام في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان مالا هل فيه صدقة قال عليه السلام لا الى غير
الى غير ذلك من الاخبار ولكن الظاهر عدم دلالتها على نفي الاستحباب بل ظاهرها نفي الوجوب بقرينة السؤال فان ظاهر
قول السائل فيها زكوة السؤال عن الوجوب لان معنى قولنا فيها شيء كون الزكوة في عين تلك الاشياء وهو انما يصح في الزكوة
الواجبة لان حق الفقراء فيها في عين المال وهم شركاء مع المالك فلهم المال في العين الزكوي بخلاف الزكوة المستحبة فان
الفقراء فيها لا يملكون شيئا في عين المال وليس لهم فيه شيء فان ثبوت الحق فيما يستحب فيه الزكوة امر مستبعد فبعيد
حمل كلام السائل عليه وح فيكون قوله عليه السلام لا نفيا للوجوب الذي سئل عنه السائل نعم قوله عليه السلام في رواية الحلبي ليس عليه
شيء ظاهر في نفي تعلق الزكوة سواء كانت واجبة ام مستحبة فان معناه انه لا امر على المال فيها شيء كذا ذكره شيخنا الاستاد
دام ظله العالي وهو عندنا محل نظر لان لقول السائل فيها زكوة معنيان احدهما ما ذكره الاستاد وثانيهما تعلق الزكوة بها ولو كانت
مستحبة سواء ثبت بها حق للفقراء ام لا ولا ريب انه لو اراد احد ان يسأل عن تعلق الزكوة بها بهذه العبارة لم يتكلم بخلاف
ظاهر بل استعمالها في هذا المعنى اظهر مما ذكره الاستاد فان السؤال عن ان حق الفقراء هل هو ثابت في العين اولا
في مقابل عدم ثبوت حقهم في العين كما في المستحب امر بعيد لا يلتفت اليه احد الا بعد التأمل فيبعد ان يحمل كلام السائل
عليه مع ان قوله عليه السلام ليس عليه شيء يحتمل فيه ايضا هذان المعنيان وان كان النفي فيه مما يستبعد لظهوره في نفي الزكوة
مطلقا ويؤيده التعبير بكلمة على في قوله عليه السلام عليه بخلاف قول السائل فانه بلفظ في ففي قوله فيها زكوة فتدبر ثم ان قوله عليه السلام
وكل شيء يفسد من يومه وقد فسر في رواية زرارة بما لا يكون له بقاء ومثل بالبقل والبطيخ والفواكه وهذه الرواية
وان لم يكن لها ظهور في نفي الاستحباب لان قوله عليه السلام فيها عفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل ان يكون المراد نفي الوجوب
الا انها تنفعنا في تفسير ما يفسد من يومه ويظهر منها انه ليس المراد من الفساد ان يفسد حقيقة المراد بما يفسر بما سد
لا يبقى لدفع الاشكال لان مثل البطيخ والفواكه وهو لا يفسد يسيرة من يومها فالمراد بالفساد ان يفسد طراوته ويتغير
بالفارسية بقولهم پژمرده شدن ويحتمل ان يكون الفساد في اليوم كناية عن سرعة الفساد كما يشعر به قوله عليه السلام مما يكون
سريع الفساد لكنه ايضا ليس بواضح اذ لا معيار لنا بسرعة الفساد وانما يتحقق لكون الفواكه والخضر
مختلفة في ذلك فان بعضها يبقى كثيرا ولا سيما ان التصنيف في كل منها ممكن وهو يوجب عدم الفساد الا بعد مدة
متمادية مع ان الخضر ايضا مجهول لنا اذ اولا لا يفسد سريعا كما في السلق والجزر ثم كونهما من الخضر مشكل
من جهة اجمال هذه الالفاظ لنا الا مع جهد ودقة كثيرة كما في ورق الاشجار والتين والحناء وورق الازهار والرياحين
وفي بعض الادهان كدهن الزيت بل ونفسه ودهن البنفسج وغيره من البقول كبذر الكتان والحمص الحلبي

بذر البطيخ وفي القطن وحبه وفي الكتان كذلك ونقل الاستاد عن بعض حواشي الشرايع الوفاق في البذور من المكون الزرعي
زرعهما والمقصود منه نفس تلك البذور وهي التي المقصود من زرعه امر آخر وراء بذره وان كان بذره ولعلها من فوائده
فالاول كما في العدس وما يجد وحنده والثاني كما في بذر البقولات مثل بذر الفجل والحلبة ونحوهما وقال شيخنا الاستاد انه يمكن
ان يستفاد ذلك من امرين احدهما ما عن محمد بن مسلم قال سألته عن الحبوب ما يزكى منها قال البر والشعير والذرة والدخن
والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه الخبر فان قوله عليه السلام واشباهه وان كان فيه اجمال من جهة عدم معلومية
وجه الشبه فيه الا ان كثرة امثلة الحبوب اوجبت رفع الاجمال فيه حتى اتفق الجامع القريب منها والظاهر ان المراد منه المكون
مساوقا منها من كون المقصود من زرعها نفس تلك الحبوب لا امرا آخر فتم وفي بعض نسخ الرواية بدل قوله من الحبوب ما يزكى
منها قوله سألته عن الحرث ما يزكى منه وعليه ايضا يدل على ما ذكرنا اذ ح يكون المراد نوع الحبوب من الحرث فتم الثاني
الروايات الدالة على عدم استحباب الزكاة في الخضر والبقول والفواكه فانها تدل على عدم ورود الزكاة عليها فيدل على نفي الزكاة
عن بذورها لانها منها كذا ذكره شيخنا الاستاد وفيه اشكال لانه ان تم دلالة تلك الروايات على نفي الزكاة عن نفس الخضر والبقول
واما نفيها عن بذورها فلا تفهم منها فتم هذا وقال في المسالك ان هذا اللفظ كما يدخل الخضران والحكم في الجميع ان الزكاة
الخضر من الحبوب وغيرها مثل الدخن والذرة والقرطمان والارز والسمسم والباقلا والنخود وهو الباقلا والجلبان
وهو الماش والجلجلان وهو السمسم وقال بعض اهل اللغة هو الكزبرة والدخن بالدال المفتوحة والخاء المعجمة والجيم الساكنة
والراء المعجمة وهو الذرة والعلس بالعين المفتوحة والثالثة المنقوطة فوقها ثلاث نقط وهو الاشنان والنقاء
بالباء المنقوطة تحتها نقطة المعجمة والعاء وهو الحرجل وبذر القطونا وحب الرشاد والحرف والزبيب وهو الباقي القرحي
وبذر الكتان والحلبة وهو ما يطحن في البيوت من الحبوب مثل العدس والحمص بكسر القاف وسكون الطاء وما اشبه ذلك
يستحب ان يخرج منه الزكاة سنة مؤكدة اذا بلغ مقدار ما يجب فيه الزكاة من الغلات انتهى ومنافاته مع المفصل السابق
والمقام محل اشكال واما الازهار فقد ادعى في المنتهى الاجماع على نفي الزكاة فيها وهذا اللفظ المذكور في مفتاح الكرامة
وجواهر الكلام لا شيء في الازهار كالعصفر والزعفران ولا فيما يجب كالقطن والكتان وعليه علماؤنا اجمع انتهى هكذا
نقلاه وحكى شيخنا الاستاد عبارة المنتهى وكان فيها بدل قوله ولا فيما يجب قوله ولا فيما ليس بحب فالظاهر ان
النسخة التي نقلا عنها كانت مغلوطة اذ لا ربط لقوله فيما يجب بالمقام وان اراد بعض تلامذة شيخنا ان يصحح ما في
انه فيما يجلب بتشديد الباء والذي يشتق من الجلب اي يجذب فيه ودفعه سند بعدم ثبوت الاشتقاق المذكور من الجلب مضافا
الى القطن والكتان لم يجذبه وان كانت الجلبة ما ذكرنا فانهم وبالجملة الاشبه ان الصحيح ما ذكره الاستاد وقد ذكر
المحقق في المعتبر والمحقق الاردبيلي على طبق ما ذكره الاستاد وقال شيخنا الاستاد انه يمكن ان يستدل لعدم الزكاة في الازهار
والاوراق بقوله عليه السلام كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة الخ فانه يظهر منه ان الدخول في القفيز جهة معتبرة لاستحباب
الزكاة وان الزكوي لا بد من ان يكون قابلا للتقدير بالكيل فلا زكاة فيما لا يكون قابلا له وبالجملة انه اذا كان شيء غير
قابل للكيل وشك في دخوله في الخضر والبقول فلا زكاة فيه لما ذكرنا من ان الزكاة انما تستحب في نابتة الارض اذا كانت
مكيلة واما اذا كان قابلا للكيل وشككنا في دخوله في الخضر والبقول كما في اللوز مثلا وح يكون العمل بالنسبة اليه مجملا
من وجهين والمجمل المبني فيه اذا كان مذكورا مع العام في كلام واحد فهو موجب لاجمال العام المذكور معه في كلام واحد اما

ولا يخفى انه يحتمل ان يكون مراد العلامة من نفي الزكاة نفي وجوبها في الازهار [illegible] بالرجوع الى التذكرة فلا بد من المراجعة الى المنتهى

لو لم يكن معه مذكورا وكان منفصلا او ذكر معه في كلام واحد ولكن ذكر ذلك العام في كلام آخر غير مقترن بذلك الخصوص

فلا يوجب اجمال العام بل يحصل عموم العام سببا للاجمال وح فيجوز التمسك بالعمومات الدالة على استحباب الزكوة في كل مال الا ان

بعضها الا فرض كونها مذكورا مع استثناء الخضر والبقول فيها الى يذكر معه فيتمسك بها ويحكم بالزكوة في الورد المذكور

فافهم وتامل والله العالم قوله وفي مال التجارة قولان احدهما الوجوب والاستحباب اصح اقول قد ورد في المستند

بعض الاخبار الظاهرة في وجوب الزكوة فيها الا انها معارضة باخبار كثيرة دالة على حصر الزكوة في التسعة وبعض الاخبار النافية

لوجوبها في مال التجارة بالخصوص مثل ما ورد عن ابي جعفر عليه السلام قال يا زرارة وليس عنده غير ابنه جعفر عليه السلام يا زرارة ان اباذر

وعثمان تنازعا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة

اذا حال عليه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه زكوة انما الزكوة فيه اذا كان كنزا موضوعا فاذا حال عليه

الحول ففيه الزكوة فاختصما في ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال القول ما قال ابوذر فقال ابو عبد الله عليه السلام

لابيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال ابوه عليه السلام اليك عني لا اجد

منها بدا الخبر ونحوه في الدلالة على نفي وجوب الزكوة غيره وح فلا بد من حمل الاخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب ومن

من اصحابنا ما رواه قال ابو عبد الله عليه السلام ليس في مال المضاربة زكوة فقال له اسمعيل ابنه يا ابه جعلت فداك اهلكت

فقراء اصحابك فقال اي بني حق اراد الله ان يخرجه فخرج الخبر والمراد من الحق في عبارته ع حق اراد الله حكم المسئلة

اعني عدم وجوب الزكوة في مال التجارة ويظهر منه ان بناء العامة كانت على وجوب الزكوة في مال التجارة ولم يكن حكم هذه المسئلة

اعني عدم وجوب الزكوة بين الناس فلما ارتفعت التقية بعد مضي زمان ابي جعفر عليه السلام اراد الصادق ع ان يظهر حكمها الواقعي المنكشف

به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولعدم كون الحكم المذكور مذكورا بين الناس على الدوام ولكن اعتراض ابي عبد الله

عليه السلام على ابيه عليه السلام لا يخلو من اشكال حيث ان ظاهره لا يلائم شأن ابي عبد الله عليه السلام ثم ليس

لنا ذلك فانهم عليهم السلام اعرف بمواقع كلامهم ولكن حكم المسئلة اعني استحباب الزكوة في مال التجارة لا اشكال فيه انشاء الله

والله العالم قوله ولو تولد حيوان بين حيوانين احدهما زكوي روعي في الحاقه بالزكوي الحاقا باسمه تامل

الحيوان المتولد بين حيوانين اما ان يكونا زكويين او احدهما او لا يكونا كذلك وعلى التقادير اما ان يلحق باحدهما

او مباين زكوي او غيره فالصور تسع والضابط انه متى كان احد ابويه زكويا وهو ملحق بحقيقة زكوي سواء كان احد

ابويه ام غيرهما نظرا الى دارة الاسم فيها وجبت فيه الزكوة وان لم يكن على حقيقة زكوي فلا زكوة ولو لم يكونا زكويين

فان كانا محللين او احدهما وجاء بصفة زكوي وجبت ايضا والا فلا مع احتمال العدم لو كانت امه محرمة وان جاء

بصفة المحلل فلا زكوة وان اذا كانا محرمين وجاء بصفة الزكوي احتمل وجوب الزكوة وعدم الحل فينتفي الزكوة وان

جاء غير زكوي فلا زكوة قطعا وخطر لي جاء بصفة المحلل الوجهان والوجه تحريمه فيما لو كان في محرم انتهى وقال بعض مشايخ

مشايخنا ان المدار في جميع الصور على الاسم فان كان من مصاديق الزكوي ففيه الزكوة وان كان من غيرها فلا ورد عليه

ما قلناه من المسالك باخذ القطع بعد قوله نظرا الى دارة الاسم فيها عموم العدة

للجميع ودعوى انه وان اندرج في اسم الزكوي الا انه حرم ولا زكوة فيه لكونه متبعه محرم وامهو العنا بعد تعلق الحكم

والزكوة على الاسم الموضوع كدعوى ان ذلك مخل وهل لا حقيقة اذ يرجع جميع ذلك

الى قصر القدرة او نحو ذلك مما لا يسمع من متعصب انتهى وقال شيخنا الاستاد انه لا يرتاب احد في كونه مما قادر الله ان خرقت
عادة الله على خلق الولد من جهة الابوين فان تغليب احد الابوين على الاخر ليس بخلاف في العادة الا ان خروج الولد
عن حقيقة الابوين بالاخلاف في العادة لا نحكم به ما لم يقم عليه دليل من معجزة ونحوها وعلى ما ذكرنا فالذي تقتضيه العادة ان
يكون الولد غير خارج عن حقيقة ابويه فاذا كانت صورته لا تشبههما فمن الغير الا صوري ليست بحقيقته وليست الصورة
كاشفة عن الحقيقة كشفا قطعيا حتى يستدل بها على الحقيقة وح فاذا كان ابواه غير زكويين لا نحكم بالزكوة سوا
كانا محللين ام لا وان كان ابواه زكويين نحكم بالزكوة وان كانت صورته مغايرة لصورة الزكوي وان كان احدهما زكويا
فيتبع الاسم في الزكوة وعدمه والمسئلة ليس لها معيار قطعي حتى يستخرج حكمها منه فالحكم مشكل فتامل والاحتياط
اولى دفعا لاشكال الخ وهو انه لو كان الابوان زكويين لكان الولد زكويا من غير جنسهما كالمتولد من الابل و
غنم وقلنا بوجوب الزكوة وح فضبط ما ذكره شيخنا الاستاد من عدم الولد بحسب الحقيقة خارجا عن حقيقة الابوين فوق
انه حكم الابوين الالام في الزكوة اشكال والذي يسهل الخطب ندرة وقوع امثال هذه الفروض والانحصار هذه
المذكورة مما يمكن ان يخدش فيها والله العالم قوله الاول في اعتبار النصب وهي في الابل اثنا عشر خمسة كل واحد
منها خمس فاذا بلغت ست وعشرين صارت كلها نصابا ثم ست وثلثون ثم ست واربعون ثم احدى وستون ثم
ستة وسبعون ثم احدى وتسعون فاذا بلغت مائة واحد وعشرين فاربعون او خمسون او منها اقول الكلام في السند
في مقامين الاول ان المذهب انكار نصاب السادس وايجاب في خمسة وعشرين بنت مخاض الى ست وثلثين
ويدل عليه ما ذكرناه من النصوص ما رواه زرارة وغيره عن جماعة من اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا في صدقة
الابل في كل خمس شاة الى ان يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا
وثلثين فاذا بلغت خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا واربعين فاذا بلغت خمسا واربعين
ففيها حقة طروقة الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ ستين فاذا بلغت ستين ففيها جذعة ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ
خمسا وسبعين فاذا بلغت خمسا وسبعين ففيها ابنتا لبون ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ تسعين فاذا بلغت تسعين
ففيها حقتان طروقتا الفحل ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا
الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ثم ترجع الابل على اسنانها
وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء الحديث والمشهور هو ما ذكره المصنف ويدل عليه روايات فمنها ما رواه زرارة
عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا ليس في الابل شيء حتى تبلغ خمسا فاذا بلغت خمسا ففيها شاة ثم في كل خمس
شاة حتى تبلغ خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها ابنة مخاض فان لم يكن فيها ابنة مخاض فابن لبون ذكر الى
خمس وثلثين فاذا زادت على خمس وثلثين فابنة لبون الى خمس واربعين فان زادت فحقة الى ستين فان زادت
فجذعة الى خمس وسبعين فان زادت فابنتا لبون الى تسعين فان زادت فحقتان الى عشرين ومائة فان زادت
ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون الحديث ونحوه غيره والدلالة على النصاب السادس واما الرواية الاولى
التي استدل بها العمانيان فاجاب عنه الشيخ في التهذيب بان قوله عليه السلم فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض يحتمل
ان يكون اراد وزادت واحدة وانما لم يذكره في اللفظ لعلمه بفهم المخاطب ذلك قال ولو لم يحتمل ما ذكرناه لجاز لنا

ان تحمل هذه الرواية على ضرب من التقية لانها موافقة لمذهب العامة قال وقد صرح بذلك عبد الرحمن بن الحجاج في حديثه في موضع هذا فرق
بينا بين الناس واستضعف في المعتبر هذين التأويلين فقال والتأويلان ضعيفان اما الاضمار فبعيد في التأويل واما التقية
فكيف تحمل على التقية ما اختاره جماعة من محققي الاصحاب ورواه احمد بن ابي نصر البزنطي وكيف يذهب على مثل ابن ابي عقيل والبزنطي
وغيرهما ممن اختار ذلك مذهب الامامية من غيرهم والاولى ان يقال فيه روايتان اشهرهما ما اختاره المشايخ الخمسة واتباعهم
وقال في المدارك بعد نقل كلام المعتبر التأويل الاول بعيد جدا وما ذكره بعيد لانها علمهم
قال لان في تتمة الرواية فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلثين واذا
بلغت خمسا وثلثين ففيها ابنة لبون الى آخر ما نقلناه من الرواية ثم قال بعد نقل تمام الرواية بما
هذا لفظه واما ما ذكره الشيخ واجب في جميع هذه الاعداد لاتفاق العلماء كافة على ما نقله المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة
والمنتهى على ان بنت اللبون انما يجب في ست وثلثين والحقة في ست واربعين وهكذا الى الاخر ومن هنا يظهر فساد التأويل
الثاني وهو الحمل على التقية لانه اعتبر في الخمس والعشرين خمس كما بيناه انتهى ويؤيده ما نقل عن الصدوق انه روى هذه الرواية في
معاني الاخبار على ما في بعض النسخ الصحيحة هكذا اذا بلغت خمسا وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها بنت مخاض الى ان قال
فاذا بلغت خمسا وثلثين فان زادت واحدة ففيها ابنة لبون ثم قال اذا بلغت خمسا واربعين وزادت واحدة ففيها حقة
ثم قال فاذا بلغت ستين وزادت واحدة ففيها جذعة ثم قال فاذا بلغت خمسا وسبعين وزادت واحدة ففيها ابنتا لبون
ثم قال فاذا بلغت تسعين وزادت واحدة ففيها حقتان وذكر بقية الحديث مثله الثاني قال في المدارك ما هذا
لفظه قال الشارح قدس سره ان التقدير بالاربعين والخمسين ليس على وجه التخيير مطلقا بل يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان
امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقراء ولو لم يمكن الا بهما وجب الجمع فعلى هذا
يجب تقدير اول هذا النصاب وهو مائة واحدى وعشرون بالاربعين والمائة وخمسين بالخمسين والمائة وسبعين
بهما ويتخير في المائتين وفي الاربعمائة يتخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما وما ذكره احوط الا ان الظاهر التخيير في التقدير
بكل من العددين مطلقا كما اختاره قدس سره في فوائد القواعد ونسبه الى ظاهر الاصحاب لاطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة فان
زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ويدل عليه صريحا اعتبار التقدير بالخمسين
خاصة في روايتي عبد الرحمن وابي بصير المتقدمتين ولو كان التقدير بالاربعين متعينا في المائة واحدى وعشرين وما في معناها
لما ساغ ذلك قطعا انتهى اقول لا يخفى ان المتبادر من قوله عليه السلام في كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون كون كل خمسين سببا
للحقة واربعين سببا لابنة لبون وان لا يكون المكلف مخيرا بينهما مطلقا فلا يدل عليه ذلك الكلام ولذا لم يحمله على التخيير قبل الشهيد
الثاني احد بل زعموا عليه لزوم الاعتبار بالثلثين في مائة واحدى وعشرين كما في المعتبر ونقل الاتفاق من العلامة في التذكرة
عن المبسوط والظاهر انه مظنة السرائر ايضا وهذا يدل على انهم لم يفهموا من الرواية التخيير وبعد ما بينا من عدم دلالة الرواية
على ازيد من سببية الخمسين للحقة والاربعين لابنة لبون فمقتضى القاعدة ان يحكم في موارد اجتماعهما بالتخيير كما هو القاعدة
في تعارض السببين ولو فرض في مورد وجود احدهما دون الاخر فيتعين العمل به ثم نقول انه لا ريب ان مقتضى سببية الاربعين
لابنة لبون ثبوت حق الفقراء في كل ابن من مائة وعشرين وكونهم ذا حق في كل واحد منها وهذا بخلاف سببية الخمسين فانها
انما تقتضي ثبوت الحق في المائة من مائة واحدى وعشرين واما العشرون التي بعد المائة فهي لا يدل على عدم كونها مورد الحق

[illegible]

الفقراء بل هي ساكتة عنها وجودا وعدما ولكن سببية الاربعين تقتضي ثبوت حق الفقراء فيها ايضا دفع فلا معارضة بين سببية الاربعين
وسببية الخمسين في العشرين المذكورة لكون الاولى ناطقا بثبوت حق الفقراء فيها وكون الثانية ساكتة عنه ودفع فيحكم بثبوت
حق الفقراء فيها على ما يقتضيه سببية الاربعين من غير معارضة سببية الخمسين وهذا نظير الترافع الى الحاكم فان اراد المدعي
ان يترافع عند حاكم يثبت حقه عنده واراد المنكر الترافع عند حاكم لا يثبت حقه عنده فيحكم بما اختاره المدعي لكونه مدعيا
للسبب عند الحاكم وهذا يكفي لالزام المنكر لان السبب الذي يقيمه المدعي متوجه على المنكر عند اي حاكم كان بخلاف المنكر فانه
خال عن السبب فليس له ما يوجب معارضة سبب المدعي وبالجملة اذا كان هناك سببان احدهما يقتضي الاكثر والاخر الاقل
فيؤخذ بما يقتضي الاكثر لكونه بالنسبة الى القدر الزائد سليما عن المعارض فان قلت ان الحقتين وثلاث بنات لبون ليستا بالاقل
والاكثر بل هما سببان متباينان وان كان لاحدهما ازيد عددا من الاخر وايضا ان العشرين الزائد على المائة وان كان لا يعارضه سببية
الخمسين الا انه انما يوجب لاداء بنت لبون اذا ضم العشرين ازيد من المائة وقد يوجب ابنا في تلك العشرين يعارض سببية الخمسين
فالاربعون وان لا يعارضه الخمسون في العشرين الزائد على المائة الا انه معارض له في العشرين التي هي جزء من المائة ولا فرق في
كون شيء معارضا لشيء اخر بين ان يكون معارضا له بالنسبة الى جميع اجزائه وان يكون معارضا له بالنسبة الى بعض اجزائه وبعد كونهما
متعارضين فلا وجه لترجيح الخمسين بل لا بد من الحكم بالتخيير لكونهما متباينين لكون سببيهما متباينين فان سبب احدهما حقتان
وسبب الاخر ثلاث بنات لبون وهما متباينان قلت ان ثلاث بنات لبون وحقتين وان كانا متباينين بالشخص الا انهما
اقل واكثر نوعا لان مالية ثلث بنات لبون ازيد من مالية حقتين فلا بد من ان يعمل بسببية الاربعين بالنسبة الى القدر
الزائد لعدم كون سببية الخمسين معارضة معها فيه فلو عملنا بسببية الخمسين لزم الغاء سببية الاربعين بالنسبة الى القدر
الزائد الذي لا يعارضها سببية الخمسين فيه فان السببين اذا كان نسبتهما هي الاقل والاكثر فيجب لزوم العمل بما يكون سببه
اكثر وهو لزوم الغاء السبب لم يعمل به وهو موجود في المقام اذ بعد كون الاربعين سببا للمال الزائد على المال الذي يقتضيه الخمسين
فلو لم يعمل بسببية الاربعين لزم الغاء سببية الاربعين بالنسبة الى الزائد مع عدم معارضة الخمسين لها في ذلك الزائد وهو
خلاف مقتضى السببية لان مقتضاها لزوم ترتب المسبب عليه ما لم يعارضه معارض وبما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك
وغيره من ان ظاهر النص يقتضي التخيير لما بينا من ان ظاهر النص سببية الاربعين لبنت لبون والخمسين للحقة فيقتضي القاعدة
اعمال قاعدة اجتماع السببين فيها ولذا حكم في التذكرة باجراء قاعدة تعارض السببين حيث قال اذا اجتمع في نصاب الفرضان
كالمائتين واربعمائة تخير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون عند علمائنا الى ان قال لانه اجتمع فيه وان كل واحد منهما
سبب لايجاب ما يتعلق به الفرض والجمع باطل وتخصيص احدهما ترجيح بلا مرجح فوجب التخيير انتهى ما نقل اليه فانه حكم بالتخيير في كل
المائتين ونحوه مما يجمع اعتبارهما فيه من غير ان يكون احدهما اكثر استيعابا من جهة قاعدة تعارض السببين لا من جهة النص ويرجع
هذا الحكم المشهور بلزوم اعتبار الاربعين في مائة واحدى وعشرين وحكم الشهيد والمحقق الثاني بان المقدر بما كان اكثر استيعابا
يوجب عند اهل التحقيق فان مرادهما الحكم بما هو اكثر استيعابا مع كون السبب المقتضي للاكثر موجودا يوجب ثبوت حق الفقراء
فلا يرد عليهما ما اورده المحقق الاردبيلي بان التقدير باكثرهما استيعابا يوجب ضررا على المالك ووجه عدم الورود ان السبب المقتضي
للزوم تقدير اكثرهما استيعابا موجود فلا وجه لرفع اليد عنه بمجرد ورود ضرر على المالك فانه لا سبب يقتضي لزوم مراعاة ذلك الحال
لا نعرف بكلمات بعض المتاخرين ومناقشتهم فان جل العلماء من قبل الاردبيلي كالماتن والعلامة والشهيد الاول والثاني

والشيخ حكموا بلزوم مراعاة اكثرها استيعابا وهذا يكشف عن انهم فهموا من النصوص ما ذكرنا فان غير واحد منهم قد فرعوا على النصوص لزوم مراعاة
اكثرها استيعابا ولم يحملوا النصوص على التخيير وعباراتهم ناطقة بما ذكرنا لطال الكلام وقد عرفت ان المحقق والعلامة والشيخ لزوم ثلث بنات
لبون في مائة واحدى وعشرين باطلاق النصوص وانه هذا من حمل النصوص على التخيير فلاحظ عبارة المعتبر حيث قال فان زادت ففي كل خمسين حقة
وفي كل اربعين بنت لبون وبه قال علماؤنا والشافعي واحمد فيكون في مائة واحدى وعشرين ثلث بنات لبون انتهى فلاحظ كيف فرع على
قوله وفي كل اربعين الخ ثبوت ثلث بنات لبون ونحوه في التفريع المذكور عبارة التذكرة هنا فالآن مثل هذا التفريع وقع في نصاب
البقر في المقنعة كما تقدم وان الامام عليه السلام فرع على قوله ففي كل ثلثين تبيع حولي وفي كل اربعين بقرة مسنة لزوم مراعاة اكثرها استيعابا
فان سياق عبارة الرواية في نصاب الابل والبقر واحد ففي توزيعهم لزوم مراعاة ما هو اكثر استيعابا على العبارة المذكورة نعم ان العبارة
والتعليم على ما بينا وسنتعرض له ولتمام الكلام منه تعرض المصنف ان شاء الله ثم ان الشهيد في اللمعة ذكر انها اذا بلغت احدى وتسعين
ففيها حقتان ثم قال ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون انتهى واورد عليه بعض مشايخ المتاخرين بان مقتضى اطلاق العبارة
جواز اعطاء بنات لبون من اثنين وتسعين الى مائة وتسع عشرة مع ان في احدى وتسعين حقتان فيكون الزيادة في النصاب منقصة
للفرض لان الفرض في ست وسبعين بنتا لبون فيكون عفو وتسعين منه مساوية في الفرض مع ست وسبعين واربعين والزم ان يكون
في مائة وعشرين وان لم تزد واحدة ثلاث بنات لبون ولم يقل به احد والظاهر عدم ورود الايراد الاول لان هذه العبارة اعني عدم
جواز نقصان الفريضة بزيادة النصاب ظاهرة والشهيد انما اطلق كلامه معتمدا على تلك القرينة ومع تسليم الايراد الاول يحصل دفع
بنتي لبون بين احدى وتسعين ومائة وتسع عشرة للزوم المحذور المذكور من ضرورة زيادة النصاب منقصة للفرض لوضوح عدم ورود هذا
الايراد لم يورده الشهيد الثاني في شرح العبارة واورد عليه بالايراد الثاني ودفعه بان الشهيد في البيان توقف في كون الواحد جزءا
او شرطا ولعله بنى على الشرطية فجوز هنا اطلاق كلامه من غير ذكر الشرط وهو زيادة الواحد على المائة وعشرين هذا وبالجملة ان اطلاق كلام
الشهيد انما علقه في كلام الشهيد في مائة وعشرين حيث ان اطلاق كلامه يدل على ثبوت ثلاث بنات لبون فيها مع انهم يقولون بعدم
ما لم يرد عليها واحدة اما شرطا واما جزءا فاهمل ذكر الشرط فعبارته قاصرة عن افادة المرام وذهب الى الفضلاء التقدير بالخمسين
وجوازه في كل مورد حتى في المورد الذي يكون التقدير بما اكثر عفوا كما في مائة واحدى وعشرين ونسب الى بعض الاخبار الاقتصار فيها
على ذكر التقدير بالخمسين فقط واستظهر ان ذكر الخمسين فقط فيها من باب ذكر احد فردي التخيير لا لاجل انحصار الامر فيه ويدل رواية الاخبار
المشتملة على جواز التقدير بكل منهما كما سمعتها انفا ثم ان الكلام في شرطية الواحد في مائة واحدى وعشرين وجزئيته سيجيء ان شاء الله
والله العالم ﴿ قوله وفي البقر نصابان ثلثون واربعون دائما اقول قوله دائما اشارة الى ان نصاب البقر كلي دائما وليس
نصاب شخصي فنصابه كل ثلثين وكل اربعين ابدا وقيل نصابه ثلاثة الثلاثون والاربعون ثم بعدهما يصير النصاب كليا
وقيل نصابها اربعة والثالث الستون ثم بعده يصير النصاب كليا وقيل خمسة والرابع سبعون ثم بعده يصير كليا في كل ثلثين
تبيع وفي كل اربعين مسنة واستظهر ان اعتبار النصابين الكليين يغني عن تعدد النصاب فلا فائدة في تكثيره والنزاع
لفظيا لا فائدة فيه اذ الامر بين كونه زائدا وبين كونه ناقصا كما صرح به في المسالك وبعد ما ثبت ان النصابين الكليين
كافيان في جميع الصور ولا حاجة الى اعتبار النصاب الشخصي ولا دليل عليه نقول ان كيفية التقدير ان يلاحظ العدد فان كان
احدهما اكثر استيعابا فيتعين الاخذ به فيقدر في الستين والتسعين بالثلثين وفي الثمانين بالاربعين فيلزم مراعاة
ما ليس فيه عفو اصلا او كان عفوه اقل كاحد وسبعين الى تسع وسبعين فانه لو قدر بالثلثين يصير عفوه اقل مما لو قدر بالاربعين

بالاربعين فيجب التقدير بالثلثين ولا مساغ فيه للتخيير كما نقل عن الروضة فتنظره فراجعه ولو كان العدد بحيث لو حسب بكل منهما
لم يبق عفو او كان العفو لا يتفاوت فيه بينهما فالتخيير كما في مائة وعشرين ولو كان التقدير بمجموعهما اقل عفوا او بلا عفو مما لو
قدر باحدهما وجب التقدير بهما معا كما في سبعين والاصل في ذلك ما رواه الكليني عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير وبريد
والفضيل عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في البقر في كل ثلثين بقرة تبيع حولي وليس في اقل من ذلك شيء و
في اربعين بقرة مسنة وليس فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى يبلغ اربعين واذا بلغت اربعين ففيها مسنة وليس فيما
بين الاربعين الى الستين شيء فاذا بلغت الستين ففيها تبيعان الى السبعين فاذا بلغت السبعين ففيها تبيع ومسنة
الى الثمانين فاذا بلغت ثمانين ففي كل اربعين مسنة فاذا بلغت تسعين ففيها ثلاث حوليات فاذا بلغت عشرين ومائة ففي
كل اربعين مسنة ثم ترجع البقر على اسنانها وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ولا على العوامل شيء انما الصدقة على السائمة
الراعية وكلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه وجب فيه وهذه الرواية حجة على من قال في نصاب
الابل بان ظاهر النص والفتوى هو التخيير في مائة واحدى وعشرين كما مر اذ صدر الرواية عين مثل ما عبر به هناك في النصوص في النصاب
ومع ذلك فرع عليه السلام عليه بما مر تفصيل الحكم عليهم بان في السبعين تقدير بهما معا ولم يجز التقدير بالاربعين حتى يصير الثلثون
عفوا ولم يجز التقدير بالثلثين حتى يصير العشرة عفوا بل حكم بتعيين التقدير بهما معا حتى لا يلزم عفو وكذلك حكم في التسعين
بالتقدير بالثلثين ولم يجوز التقدير بالاربعين لئلا يلزم العفو وهكذا امره من التقديرات ولكن ذكر في مائة وعشرين التقدير
بالاربعين فقط وهو من باب ذكر احد فردي التخيير لا من جهة تعيين الاربعين اذ لا وجه لتعيينها مع كون الثلثين ايضا مستوعبا
فان قوله عليه السلام فاذا بلغت ستين الخ تفريع لسابقه وهو يدل على ان مفاد العبارة التي ذكرها سابقا على التفريع هو ما ذكر عليه السلام
في التفريع فهو بيان لمفاد العبارة السابقة لانه قرينة صارفة عن ظاهرها ومن هنا يظهر ان تفسير ما في الابل على التخيير ليس بعيدا
لزوم مراعاة اكثرها استيعابا ولعله تفطن اليه بعض القائلين بالتخيير هناك كالمحقق الاردبيلي فانه قال ويفهم منها انه لا حظ
الحال في كل موضع يمكن حسابه ثلثين ثلثين بحيث لا يبقى شيء فخيار وكذا الاربعين ايضا وهو ما ذكره المحقق الشيخ علي في الابل
انتهى والله العالم قوله وفي الغنم خمسة نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة
وفيها ثلاث شياه ثم ثلثمائة وواحدة فاذا بلغت ذلك قيل يؤخذ من كل مائة شاة وقيل بل تجب اربع شياه حتى تبلغ
اربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة بالغا ما بلغ وهو الاشهر اقول اختلف العلماء في نصب الغنم فالاكثر على انها خمسة وذهب جماعة
الى انها اربعة النصاب الاول الاربعون واتفقوا عليه ولم يخالف فيه الا ابنا بابويه فذهبا الى انه احدى واربعون وليس في
الاخبار ما يدل عليه عدا الرضوي وهو غير صالح للمقاومة للاخبار الكثيرة والنصاب الثاني مائة واحدى وعشرون عند الكل
والنصاب الثالث مائتين وواحدة ونقل عليه الاجماع غير واحد منهم وما حكاه الشيخ عن معاذ انه قال في مائتين واربعين ثلث
شياه ضعيف لا يعتد به والنصاب الرابع موضع خلاف عظيم فذهب جماعة منهم السيد وسلار وابو حمزة وابن ادريس وابنا بابويه وابن
عقيل والعلامة في المنتهى والتحرير وغيرهم الى ان الغنم اذا بلغت ثلثمائة وواحدة ففي كل مائة شاة فهذا العدد اول نصب
النصاب الكلي عندهم وهو المنقول عن الفقهاء الاربعة وعن الشيخ في الخلاف وجماعة من المتقدمين والمتأخرين انه في ثلثمائة
وواحدة اربع شياه فاذا بلغت اربعمائة ففي كل مائة شاة بالغا ما بلغ فالنصب الخمسة عندهم اربعون ومائة
واحدى وعشرون ومائتان وواحدة وثلثمائة وواحدة والنصاب الخامس النصاب الكلي ومبدأه اربعمائة وان عند

السيد واتباعه فالنصاب بعينه والنصاب الرابع اربعمائة وواحدة هو اول النصاب الكلي فعند السيد واتباعه ان في اربعمائة
وواحدة ثلاث شياه ولا يتغير الفرض الى اربعمائة فان ثلثمائة وواحدة وان كانت نصابا بالاول لا يتغير به الفرض كما ان الى
لا يتغير من ثلثمائة الى خمسمائة عند الشيخ ومن وافقه حيث انهم قائلون بان في ثلثمائة اربع شياه واربعمائة وان كانت نصابا
الا انه لا يتغير فيها الفريضة الى خمسمائة واحتج السيد ومن وافقه بما رواه الشيخ عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شيء فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة
ففيها شاتان الى المائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة ولا يؤخذ هرمة
ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق ويعد صغيرها وكبيرها انجر وعلى المشهور ان
هذه الرواية من الصحاح ويعاضدها رواية اخرى رواها ابن بابويه في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال قال عليه السلام فان زادت
واحدة ففيها ثلاث شياه الى ثلثمائة فاذا كثرت الغنم سقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة كذا نقل عن المنتهى ولكن ذكرت
جماعة بان هذه الاخيرة التي نسبها العلامة الى الرواية ليست برواية وانما هي عبارة الفقيه ذكرها بعد نقل رواية محمد بن قيس ولهذا
لم ينقلها غيره ولا نقلها هو في غير الكتب المشهورة ولو ذكرها بعض من جملة الرواية فهو من جهة ما رواه في المنتهى من غير اطلاع على
حقيقة الحال واستدل ابن ادريس ايضا الى رواية محمد بن قيس باصالة البراءة وبقوله تعالى لا يسئلكم اموالكم واحتج
الشيخ ومن وافقه بما رواه الكليني عن زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير ليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار
في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الشاة في كل اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين
شيء ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على
مائة وعشرين ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت
على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه ثم ليس فيها شيء اكثر من ذلك حتى تبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل
ذلك ثلاث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى تبلغ اربعمائة فاذا تمت اربعمائة كان على كل مائة شاة
وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء وقالا كل ما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا شيء
عليه فاذا حال عليه الحول وجب عليه والخبر هذا الخبر روي في المنتهى وما في بعض نسخ التهذيب على خلاف الرسم الذي نقلناه عن
الكافي وهو فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها شاتان وهذا مما لم يقل به احد ولكن ليس موجودا في الخبر كما ترى بعد ما عرفت
من نسخ الكافي والمنقول عن الاستبصار والتذكرة والمنتهى وبعض نسخ التهذيب كما نقلنا ولا يخفى ان رواية محمد بن
قيس لا يصلح للمعارضة لذلك الخبر لوجوه الاول ان محمد بن قيس مشترك بين الضعيف والصحيح كما ذكره العلامة في المختلف
واما ابراهيم بن هاشم فانهم ذكروا له مدحا واختلفوا في كونه مصححا حديثه لكونه صحيحا او كونه حسنا فالاشتباه فيه
من حيث الوصف مع كون الخبر في معناه على تقدير كونه حسنا فهو يكون للعمل به وانه عدد في محمد بن قيس فانه مشترك بين
فالاشتباه فيه اقوى لان الشبهة في شخص الراوي من حيث عدم العلم بمراده بعينه بخلاف الشبهة في صفة بان شخص الراوي فيه
معين وجهالة الوصف ليست بمثابة جهالة الشخص كما لا يخفى نعم نقل عن الشهيد الثاني في فوائد القواعد ان محمد بن قيس
الذي يروي عن الصادق عليه السلام مشترك بين الضعيف والضعيف من يروي عن الباقر عليه السلام نعم يحتمل كونه ممدوحا
فضيلا وكونه من الحسن ومن الصحيح وفي الدروس دعوى غيره ان المستفاد من كلام الشيخ والنجاشي ان محمد بن قيس هذا

البحار بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى عنه وضعف نقله الجاني فيكون الخبر صحيحا هذا ولكن مع ذلك كله فلنثبت
الرواية بتقية السند بعد ما ذكره العلامة وان كان ما نقل عن الجاني والشيخ صحيحا للظن بالوثوق بخلاف رواية ابرهيم بن هاشم
فانه راويها معتبر غاية الامر كونها حسنا وهو يكفي للعمل بها مع كونه راويها جماعة من الفضلاء المعتمدين غاية الاعتماد ثم الثاني
ان رواية محمد بن قيس محمولة على التقية لكونها موافقة لمذهب الفقهاء الاربعة ولذا نقل عن الذخيرة هكذا وعندي ان الروايتين متعارضتان
متعارضتان فلابد من الجمع بحمل الثانية على التقية لموافقتها لمذهب العامة ولعل قوله عليه السلام فاذا كثرت الغنم حيث خرج باسلوب الكلام
ولم يصرح بالمقصود بل ابهم في التعبير اشارة الى ذلك فان دابهم عليهم السلام في مواضع التقية ارادة المجملات والمبهمات والاشارات الى
المقصود احيانا بتقدير العدول عن التصريح بالحق عند الحاجة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم عليهم السلام وقد سبق نظيره في بعض اخبار
الابل فانه عليه السلام قد عبر بمثل هذه العبارة في موضع الاختلاف بيننا وبينهم ولعل في خصوص الغاية في قوله الى ثلثمائة تاييدا لما
ذكرنا اذ لا يبعد ان يقال التحديد باعتبار عقد الفريضة لا بما يتعلق به لكنه لا يصلح للدلالة انتهى وجوابه ان كلا منهما واردة في
التقية قوله عليه السلام ولا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق فانه منطبق على مذهب العامة فانا نقول بالجمع بين المتفرق فانه لو كان
لاحد اربعين شاة متفرقة في مواضع بلاد فيجب عليه الزكاة [illegible] الثالث وضوح الدلالة في رواية
ابرهيم بن هاشم بخلاف رواية محمد بن قيس فانه مجمل الا انه مع تصريحه بذكر زيادة الواحدة فان قوله عليه السلام فيها فاذا كثرت الغنم الى ثلثمائة
يقتضي كون ثلثمائة غاية لوجوب الثلاث داخلة في المغيا كما هو الشان في ذكر الغايات الواقعة فيها وفي غيرها من الروايات المبينة
لغاية نصب الغنم والابل والكلام الذي بعده يقتضي اناطة الحكم بثبوت وصف الكثرة وفرض زيادة الواحد لا يوجب تحقق الكثرة
لا اقل من الشك لانا لا نعلم ان مراده عليه السلام من الكثرة ما يشتمل ما زاد على ثلثمائة ولو كان بشاة واحدة اذ يحتمل ان يكون مراده عليه السلام
منها ما يبلغ اربعمائة ولم يصرح بحكم ولعلها التقية وح فيكون رواية الفضلاء مشتملة على حكم لم يتعرض له في رواية محمد بن قيس
صريحا واعترض عليه في الذخيرة هكذا وفيه نظر لان الظاهر في مقام البيان حيث ذكر نصب الغنم على سبيل الترتيب وذكر غاية كل
نصاب الى ان وصل الى ثلثمائة ثم قال فاذا كثرت الغنم ففي كل مائة شاة جعل الكثرة التي يثبت فيها هذا الحكم ما بعد الثلثمائة وقد سبق
نظيره في اخبار الابل ولا ابهام في مفهوم الغاية في قوله الى ثلثمائة اذ يجوز ان يكون التحديد باعتبار النصاب الذي يتعلق الفريضة به لا
اعتبار الفريضة فيتعلق الفريضة بالمائتين وواحدة والثلثمائة الى ثلثمائة وواحدة فان النصاب [illegible] وقد اشتملت
رواية الفضلاء على نظيره وقوله وفرض زيادة الواحد ليس من الكثرة في شيء محل نظر اذ لو صح ذلك لزم ان لا يكون للكثرة في شيء
من المراتب مبدأ اصلا انتهى والآية التي استند اليها ابن ادريس فقد اجاب عنها الشهيد في غاية المراد بهذا اللفظ والآية
في غاية من الدلالة على المطلوب لمنع ان ذلك القدر تام [illegible] لكنه نفي سوق الجمع المال عملا بلفظ الجمع
ولا يلزم منه نفي سوق البعض وقال الشيخ في التبيان وثقة الاسلام في مجمع البيان بعد حكاية هذين الوجهين وقيل [illegible]
الرسول على اداء الزكاة امر لكم ان [illegible] وابن ادريس [illegible] والاصل مخالف الدليل انتهى وما
قيل هذه العبارة في الجواب عن رواية محمد بن قيس بهذا اللفظ والجواب ان محمد بن قيس مشترك بالاشتراك بين جماعة احدهم ضعيف
ولو كان هو الثقة [illegible] رواية [illegible] رواه الكشي [illegible] اربعمائة لعدم
الكثرة [illegible] وتاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] انتهى [illegible]
[illegible] من اهل الاستدلال المذهب الشيخ [illegible] لان المقام مقام اصل البراءة لعدم معلومية [illegible] فافهم قوله

ونظيرها العائدة في الوجوب بالضمان اقول هذا جواب لسؤال وهو يحتمل وجوها الاول ان يكون سؤالا متفرعا على القول المشهور
وهو انه على تقدير تلف بعض الثمانين ... وواحدة اربع شياه وفي اربعمائة كذلك فما الفائدة في جعل اربعمائة نصابا الثاني
ان يكون سؤالا متفرعا على كلا القولين وهو انه بعدما وجب في اربعمائة ما وجب في ثلثمائة وواحدة على القول المشهور
وفي ثلثمائة وواحدة ما وجب في مائتين وواحدة من ثلث شياه بناء على القول الاخر فما فائدة جعل اربعمائة نصابا على القول
المشهور وجعل ثلثمائة وواحدة نصابا على القول الاخر الثالث ان يكون سؤالا متفرعا عن ثمرة النزاع بين القولين الرابع انه
لما كانت الفريضة اربع شياه في اربعمائة على القولين فما ثمرة النزاع في اربعمائة وقرر السؤال في المدارك على الوجه الاول وقرره
في المسالك على نفسه او وجه وهو احد الوجه الثالث من الوجوه والوجه الثالث حكاه شيخنا الاستاد عن الايضاح والرابع يحكى عن الصيمري
في شرحه وقيل انه ظاهر المتن هو الوجه الاول لا تصال العبارة بقوله وهو اشهر ولكنه دعوى بلا دليل فان العبارة لا دلالة لها
فيها على شيء من تلك الوجوه وكيف كان فلا بد من التكلم في كل من تلك الوجوه وبيان وجود الثمرة فيها وعدمه وقيل ذكر الثمرات لا بد
من بيان امر وهو انه لا خلاف في ان زيادة العفو على النصاب لا توجب زيادة في الفريضة وفي ان نقصانه قبل الحول لا يوجب نقصا
في الفريضة فلو ملك خمسين شاة فلا يجب عليه الا شاة كما انه لو تلف في اثناء الحول عشرة منها فحال الحول على اربعين شاة منها فيجب
عليه شاة وانما الكلام في كيفية اشاعة الفريضة في النصاب وكيفية اشاعة النصاب في العدد لو كان زائدا على النصاب كاشاعة
اربعين شاة في خمسين شاة فنقول بعون الله ورسوله واوصيائه عليهم السلام ان اشاعة النصاب يتصور على وجهين الاول ان يكون شائعا
في المجموع اشاعة الكلي في الجزئي بان لا يكون للعفو مدخل في تعلق الزكوة وجودا وعدما فيكون الزائد كالحجر الموضوع في جنب
الانسان في عدم كونه جزءا له ولا قيدا له وان كان متصلا به حال وجوده معه مثلا اذا كان له خمسون شاة فالنصاب هو اربعون
وليس ما زاد عليه من العشرة جزءا منه ولا معتبرا فيه على نحو المعدية فليس النصاب هو الخمسون ولا الاربعون المقيد بالعشرة بل النصاب
هو الاربعون والزائد لا مدخلية له في الفريضة وان كان مجامعا معه لكن الاربعين مشاعة في الخمسين اشاعة الكلي في الجزئي بمعنى ان
كل اربعين منتزع من الخمسين هو فرد للاربعين فان الخمسين مشتملة على اربعينات كثيرة على سبيل البدلية وكل منها فرد
للاربعين نظير اشاعة الصاع في الصبرة وكان الاربعين مشاعة في الخمسين فكذلك الفريضة اعني الشاة الواحدة التي للعفو
مشاعة في الاربعين الا ان اشاعة النصاب اعني الاربعين في المجموع اعني الخمسين اشاعة الكلي في الخارج في الجزئي واشاعة
الفريضة في النصاب اشاعة الجزء في الكل بمعنى ان للاربعين كان للفريضة جزءا منها الثاني ان يكون العفو ايضا جزءا
من النصاب على تقدير وجوده بان يكون النصاب هو الاربعين ان لم يكن معها شيء والمركب منها ومن الزائد ان
كان معها شيء فلو كان واحد الاربعين فالنصاب هو الاربعون وان كان واحد الخمسين فالنصاب هو الخمسون وان
كان واحدا للواحد والاربعين او للاثنين والاربعين وهكذا كان النصاب هو المجموع المركب من الاربعين والزائد
فالزائد جزء من النصاب ان وجد وليس بجزء منه ان لم يوجد ولهذا نظائر كثيرة منها القراءة فان امرنا الشارع بالقراءة
فان اوجدناها في ضمن اية فليست هي جزءا من القراءة وان اوجدناها في ضمن ايتين او ازيد كانت القراءة موجودة
في ضمن ذلك المجموع وكان جميعها جزءا منها وكالمشي الموجود في ضمن خطوة او خطوات وكمد الخط في اثناء الموجود في
ضمن الطويل والقصير فالقدر الزائد ان وجد كان جزءا من المأمور به وان لم يوجد لم ينقص من المأمور به شيء وكالصلوة
المشتملة على الاجزاء الواجبة والمستحبة والفاقدة للاجزاء المستحبة فان الاجزاء المستحبة ان وجدت كانت جزءا من الصلوة

وان لم يوجد لم ينقص من المأخوذ بفقدانها شيء ويحصل الفرق بين الوجهين بان العفو خارج عن المأخوذ من النصاب على
تقديرها لا داخل حيث لم يعتبر جزء فاحشه ولا قبيله وان كان قبيله حال وجوده معه جزءاً من النصاب على تقدير وجوده
على الوجه الثاني ثم ان المذهب عند علمائنا واكثر العامة هو الوجه الاول والمذهب عند اصحاب الشافعي وبعض اصحابه هو الوجه الثاني
ونقل القولين عن المحقق الاردبيلي وجماعة من متأخريهم قال في التذكرة بهذا اللفظ ما نقص عن النصاب الاول لا شيء فيه اجماعاً
كذا ما بين النصابين عند علمائنا وانما يتعلق الزكوة بالنصاب خاصة وبه قال الشافعي في كتبه القديمة والجديدة وابو حنيفة و
المزني لان عدداً ناقصاً عن نصاب اذا بلغه وجبت فيه الزكوة فلا يتعلق به كالاربع ولقول الباقر والصادق عليهما السلام وليس
فيما بين الثلثين الى الاربعين شيء حتى يبلغ اربعين الى ان قالا عليهما السلام وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء وقال الشافعي
في الاملاء يتعلق الزكوة بالنصاب وبما زاد عليه من الوقص وبه قال محمد بن الحسن لقوله عليه السلام فاذا بلغت خمساً وعشرين الى خمس
وثلثين ففيها بنت مخاض ولانه حق يتعلق بنصاب فوجب ان يتعلق به وبما زاد عليه اذا وجد معه ولم ينفرد بحكم كالقطع
في السرقة والنقل محمول على المفهوم والقياس منقوض فلو ملك خمسين من الغنم وتلفت العشرة الزائدة قبل التمكن من الاداء
بعد الحول لم يسقط منها شيء لان التالف لم يتعلق الزكوة به ولو تلف عشرون سقط ربع الشاة لان الاعتبار بتلف جزء من
النصاب وانما تلف من النصاب ربعه انتهى وعن الدروس بهذا اللفظ والشنق ما بين النصب ولا زكوة فيه ولو تلف بعد
الحول لم يسقط من الفريضة شيء وكذا الوقص في البقر والعفو في الغنم انتهى ونحوه عن المهذب البارع وغيره والحاصل فظاهر
الاصحاب انه لا يتعلق الفريضة بالمقدار الزائد من النصاب المسمى بالعفو بل الزائد وجوده كعدمه لا يؤثر في الفريضة شيئاً ولاجل
انه لو تلف بعد الحول لم يسقط من الفريضة شيء كما صرحوا به وارسلوه ارسال المسلمات ثم ان يكون العفو جزءاً كما هو مقتضى
الوجه الثاني يمكن تصويره على وجهين الاول ان يكون العفو جزءاً لفرد النصاب لان تفسيرنا نقول ان النصاب هو الاربعون
لا بشرط مثلاً وله افراد كثيرة كاربعين واحدى واربعين واثنى واربعين وهكذا الى مائة وعشرين فان كل مرتبة من المراتب
الموجودة بين الاربعين ومائة وعشرين فهي فرد للاربعين لا بشرط ومع ذلك فالعشرة الزائدة في الخمسين وان كانت خارجة عن
الاربعين لا بشرط الا انها جزء من الخمسين التي هي فرد من افرادها ومع ذلك فسبب الفريضة هو الاربعون لا بشرط الا ان محلها هو الخمسون
فان تلف منها عشرة فلم يتلف من السبب شيء لوجود الاربعين لا بشرط الا انه تلف من محل الفريضة وانعدم الفرد الخاص
وهذا الوجه لا يجدي للشافعي فيما يقوله من نقصان الفريضة بالنسبة لان السبب باق لم يتلف منه شيء واما التالف الفرد
الخاص وهو محل الفريضة ولا يضر ذلك في الفريضة لان الفرد ليس سبباً حتى يضر عدمه بالفريضة وكذلك انعدام محل الفريضة
لا يوجب نقصاً فيها بعد ما كان لها محل آخر بعد عدمه فقبل انعدامه كان محلها الخمسون وبعده صار خمسة واربعون هذا
الثاني ان يكون مجموع النصاب والعفو سبباً للفريضة بان يكون كل مرتبة من المراتب ما بين الاربعين ومائة وعشرين
سبباً للفريضة مستقلاً فالسبب حينئذ كل فرد من افراد اربعين لا بشرط لا الاربعون سبب في احدى واربعين سبب اخر واثنين
واربعون سبب ثالث وثلث واربعون سبب رابع وهكذا وهذا الوجه ينظر اليه كلام الشافعي ومن قال بمقالته قال
العلامة في التذكرة في مسئلة ما لو تلف من تسع من الابل اربع بعد الحول فيه كلام لم يأت هذا اللفظ وان تعلقت بها
سقط قدر الحصة اربعة اتساع وقال بعضهم على هذا التقدير لا يسقط شيء لان الزيادة لم تكن شرطاً فهو شاة — الزكوة وان تعلقت بجميع
لم يسقط شيء بتلفها وان تعلقت بها كالاربعين ثانية بان رجع اربعة بعد تلفه لم يجب عليه شيء ولو رجع خمسة وجب — بالنصاب والوقص

عليهم الضمان لنقص الفقير من العدد المشترط انتهى وكان كلام البعض الذي نقلناه ناظر الى الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرناهما للجزئية
وكيف كان فالاقوى ما ذهب اليه الاصحاب ولا اعتداد بما ذهب الشافعي لما بعد علمنا الخلاف فمنا الحزبان الاردبيلي كما صرح به العلامة في
العبارة السابقة التي نقلناها عنه في التذكرة الاخبار المعتبرة المصرحة بالسن على النيف نحو صحيحة الفضلاء الواردة في زكاة الابل وحسنة
الفضلاء الواردة في زكاة البقر وحسنة الفضلاء الواردة في زكاة الغنم وفي الاخيرة وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء وليس في النيف شيء
ونحوها من الاسناد لا بعد استحققنا انه ثقات من تعلق الزكاة بالعين اذ عليهم نفى من النيف وهو ما بين النصابين كل شيء بما هو صريح في العموم
اعني النكرة الواقعة في سياق النفي فدل على ان النيف لا يتعلق به شيء اصلا فيدل على ان محل الفريضة وشبهها هو النصاب والداخلية
الزائد في شيء ما نقل عن جماعة منهم من ان المراد عدم صيرورة الزائد سببا لشيء اخر الى ان اوجب النصاب بعينه لا وجوب الزائد زيادة في الفريضة وهذا
لا ينافي الا ان يكون محلا للفريضة ضعيف لان مقتضى العموم عدم تعلق شيء بالزائد بوجه والتخصيص بما ذكره وما ذكره وان كان قريبا بما عام وورد
الرواية الا انه لا يجتنى به في مقابل صحيح الدلالة الصريحة فان دلالة النكرة في سياق النفي على العموم من الدلالات القوية الصريحة فلا وجه لرفع
اليد عنها بمثل تلك الاحتمالات واحتج مخالفنا في ذلك بقوله عليه السلام في رواية محمد بن قيس فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة
وبقوله عليه السلام ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة وخمسين بعد قراءة المذكورة فيما بين النصابين داخل في السببية الى
ان قوله عليه السلام ففيها مثل ذلك شاة واحدة نظير قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة فكما ان الثاني يدل على كون مجموع الاربعين سببا
فكذلك الاول لان معناهما واحد فاذا ثبت ذلك ثبت انه لو تلف من مائة وعشرين شيء سقط من الفريضة بحسابه وهو المطلوب يمكن
الا ان يمنع هذا القول بما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن بريد بن معاوية قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول بعث امير المؤمنين عليه السلام
مصدقا من الكوفة الى باديتها فقال له يا عبد الله انطلق وعليك بتقوى الله وحده لا شريك له الى ان قال عليه السلام ثم قل لهم يا عباد الله
ارسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه وان
انعم لك منهم منعم فانطلق معه من غير ان تخيفه او تعده الا خيرا فاذا اتيت ماله فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له فقل يا عبد الله اتاذن
لي في دخول مالك فان اذن لك فلا تدخله دخول متسلط عليه فيه ولا عنف به فاصدع المال صدعين ثم خيره اي الصدعين
شاء فايهما اختار فلا تعرض له ثم اصدع الباقي صدعين ثم خيره فايهما اختار فلا تعرض له ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق
الله تبارك وتعالى من ماله فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه الحديث وجه الدلالة انه عليه السلام امر المصدق ان يصدع المال صدعين
حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى وهذا يدل على ان حق الفقراء شائع في تمام المال والا فلا معنى لتقسيم المال على الوجه المذكور اذ لا يمكن
ان يقال باخراج العفو ولا لعدم تعلق حق الفقراء به ويدل على ذلك قول الصادق عليه السلام في حديث في صدقات اذا دخل المال فاقسم
الغنم نصفين ثم يخير صاحبها اي القسمين شاء فاذا اختار فليدفعه اليه ثم ليأخذ منه صدقته الحديث والجواب ان قوله عليه السلام
في مائة وعشرين شاة لا يدل على كون الشاة شائعة في تمام مائة وعشرين فان كون الشاة في مائة وعشرين لا يدل على ازيد من كون الشاة
فيها دائرا كونها شائعة في جميع اجزائها بحيث يكون مجموعها سببا لها الا ترى فانه نظير ان يقال زيد في الدار فانه يكفي لكون
زيد في الدار وجوده في بيت من بيوتها ولا يتوقف على كونه في جميع اجزاء الدار فيكفي كون الشاة في الاربعين الموجود في
ضمن مائة وعشرين في ان يصدق ان الشاة في مائة وعشرين فلا يدل على كون مجموع مائة وعشرين سببا للشاة اذ يكفي الظرفية كون
بعضها وهو اربعون سببا لها هذا لكن الانصاف ان هذه العبارة وقعت مع قوله عليه السلام في اربعين شاة شاة في
سياق واحد فكما ان المراد منه كون الشاة شائعة في مجموع الاربعين فكذلك هذه العبارة الواقعة معه في سياق واحد

كرنا

يدل على كون تمام الشاة في مجموع مائة واحدى وعشرين فيدل على كون مجموعها سببا تاما للفريضة كما في الاربعين الا ان هذا ظهور وما ذ
من الظهورات الضعيفة التي ظهر مما ذكرنا اقوى مما ابتنى عليه من ان قوله عليه السلام ليس في النيف شيء كالنص في انه ليس في العفو شيء واذا وجب شيئا
فلا يبعد صرف ظهور ما ذكرنا من ان الظاهر كونهما جزئين في ظرف فيهما المال الذكرنا سببا تاما للعادة بان الشاة وان تعلقت بمجموع المائة
والعشرين الا انه متعلق ببعض حيث كونه سببا تاما للمال من حيث كونه سبب وهو الاربعين موجودا فيه فالزائد جزء للموضوع لا للسبب كما
ادعيناه في الوجه الاول من دعوى احتمال الجزئية الا ان الاول اقوى لما لا قوله عليه السلام ليس في النيف شيء ظاهر في عدم تعلق الفريضة بالزائد
اشكال كما لا يخفى واما الجواب عن رواية بريد بن معوية فلعله بان ظاهرها يخالف الطبع واعلم من ان التخيير للمالك في تعيين الصدقة
وليس للساعي مراجعته فيه بل لا وجه لكون الساعي مسلطا على تقسيم المال خصوصا بالنسبة الى غير العفو ايضا ولعل المراد منه التقسيم
بعد تراضي المالك والساعي عليه واختيار المالك له ويؤيد ذلك انه عليه السلام امر بمراعاة المالك باختيار التاكيدات كما لا يخفى على
من لاحظ تمام الرواية وعلله بان اكثر المال للمالك اشارة الى انه لو كان المال مع الفقراء والمالك نصيبه للمختار للساعي الى غير ذلك مما
عن ان يكون اكثر لم تقسم والجملة لا بد من تاويل الرواية بحيث لا ينافي ما ذكرنا هذا مضافا الى ما ارسلنا التكافؤ في الاخبار حكم بترجيح
ما ذكرنا لكونه موافقا للاصحاب مع انه يمكن حمل اخبار الخصم على التقية لكونها موافقة للمذهب الشافعي واستدل على خلاف
ممن يوافق الشافعي بان مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب واشاعة النصاب في المجموع المركب منه ومن العفو كون الفريضة
شائعة في المجموع وهذا يكفي في الحكم بكون التلف من الفقراء والمالك معا لانهما شريكان في المال على نحو الاشاعة فيكون
التالف منهما وفيه انا قد اثبتنا ان اشاعة الفريضة في النصاب اشاعة الجزء في الكل وان اشاعة النصاب في المجموع اشاعة الكلي
في الجزئي نظير اشاعة صاع من الصبرة في الصبرة وهذا يقتضي كون التالف منهما هو الاشاعة على الوجه الاول واما الاشاعة على
الوجه الثاني فمقتضاها عدم التالف من المال الكلي كما في بيع صاع من الصبرة فان تلف بعض صيعان الصبرة لا يوجب اخراج
من هو مستحق للصاع ما دام صاع واحد منها باقيا ونحوه الفريضة فانها لا تتلف منها شيء ما دام سببها وهو الاربعين موجودا
فان قلت كما ان النصاب شائع في المجموع اشاعة الكلي في الجزئي كذلك العفو ايضا شائع فيه كذلك فكل من حق المالك والفقراء كلي
شائع في مجموع المال فما وجه الحكم بكون التلف من احد الكليين وهو كلي المالك وهل هذا الا ترجيح من غير مرجح فلا بد من الحكم بكون
التلف منهما قلت لو كان هنا كليان كل منهما شائع في موجود خارجي وهو زيد الخمسة وعمرو كليتين شائعين في عشرة
معينة فان تعلق بكل منهما حكم غير الحكم الذي تعلق بالاخر بان يثبت لكل منهما حكم كما لو قال المولى اعط زيدا منها خمسة واعط
عمروا منها خمسة ثم لو تلف منها واحد من العشرة فقد تلف من كليهما فيعطى كل منهما نصف الباقي لان بعد كون مقتضى
الاعطاء وهو امر المولى موجودا في كل منهما انه حكم باجراء حكم احد الكليين وكون التالف من الاخر كان ترجيحا بلا مرجح
واما ان تعلق حكم باحد الكليين ولم يحكم المولى بحكم للاخر بل ابقاه على الاصل كما لو كان للمولى عشرة عند عبده دنانير فحكم
بان يعطي خمسة منها زيدا ولم يحكم بحكم في الباقي ثم يلزم على العبد ان يعطي الخمسة زيدا ما دام الخمس موجودا فلو تلف منها خمسة
لم يتلف من زيد شيء لان مقتضى امر المولى اعطاء الخمسة وليس هناك حكم اخر يكون مزاحما له فلا وجه لعدم لزوم الاعطاء
بعد وجود المقتضي وفقد المانع واحتمال كون تلف البعض نقصا مدفوع بالاصل وهذا هو السر في الحكم في بيع صاع من الصبرة
بكون التالف من البائع وعدم تلف المبيع ما دام صاع واحد منها موجودا وان التالف هو من البائع لان مقتضى البيع
كون المشتري مالكا للصاع ما دام حصوله موجودا في الصبرة كما لا يخفى على من لاحظ العرف في نظائره ودعوى فرق من قبل انا

لان العفو لم يتعلق به حكم شرعي بل بقي على مقتضى الاصل فيه فان الشارع انما اثبت الحكم للنصاب وجعل فيه حقا للفقراء واما
الزائد فهو ملك للمالك بحكم الاصل لم يتعلق به حكم شرعي حتى يكون معارضا لحكم النصاب فتأمل فيه وتأمل فيما ينبغي ذكره ههنا
الاستاد وهو ان الاشاعة اشاعة الجزء في الكل اذا كان الكل معينا موجودا امر واضح لا خفاء فيه كاشاعة الفريضة في الاربعين من
الغنم بان يكون المالك الاربعين غنما واما لو كان ذلك الكل الذي ذكرنا ان الجزء شايع فيه شايعا في موجود خارجي اشاعة الكلي
الخارجي في جزئياته كما لو كان المالك خمسين شاة فان الفريضة شايعة في النصاب الشايع في الخمسين فتصوير اشاعة الجزء
في الكل الشايع لا يخلو من اشكال اذا كان ذلك الكل كليا لان الشيء انما يصير شايعا في الموجود الخارجي اعني الجزئي واما كون الشيء
شايعا في الكلي فذلك امر لم نتعقله فان الاشاعة من اوصاف الجزئي الحقيقي وذلك الاشكال الناشي من كون اشاعة النصاب
في المجموع اشاعة الكلي الخارجي في جزئياته اذ لو قلنا بكونه شايعا فيه واشاعة الجزء في الكل لم يكن هنا اشكال لان اشاعة
الجزء في الكل الذي هو شايع في كل امر امر واضح لا خفاء فيه لكون الكل الشايع في كل امر جزئيا حقيقيا موجودا في الخارج على نحو الاشاعة
اذ لا مانع من كون شيء جزءا لامر هو جزء لامر آخر ولعل نظر هؤلاء الافاضل الى هذه الدقيقة ولكن لا مناص عما ذكرنا بعد قيام
الادلة عليه كما عرفت وليس تصوير الاشاعة في الكلي بذلك الاشكال لا سيما بعد كون الكلي كليا خارجيا يمكن كون مصاديقه
منحصرة في الخارج فانه يرجع اشاعة الشيء الى الاشاعة في جزئيات ذلك الكلي وح لا يبقى اشكال ومع ذلك فالمقام يحتاج
الى تامل تام ثم بقي الكلام في بيان بعض الكلمات المستفادة من الاخبار وكلمات العلماء في المقام وهو انه هل يوجب زيادة
العدد الى النصاب الثاني بان يصير المجموع نصابا واحدا بعد ما كان السابق نصابا واحدا فالاول كما في النصب الخمسة الاول
للابل فان خمسة وعشرين من الابل ليس نصابا مستقلا بل هو نصاب برأسه فيها خمسة شياه وليس مجموع الخمس
العشرين سببا واحدا لخمسة من الغنم وكذلك العشرة من الابل فانهما نصابان وهكذا في خمسة عشر
فانها ثلاث نصب وبالجملة ان كل خمس نصاب مستقل سبب لشاة الى خمسة وعشرين واذا صارت
[illegible]
ستة وعشرين فيصير المجموع نصابا واحدا ويدل عليه من كلمات العلماء قول الفاضل الثاني فيما سبق خمسة كل واحدة منها فهي
فاذا بلغت ستة وعشرين صارت كلها نصابا آخر فان قيل كل واحدة منها خمس الى ما بعده على ما ذكرنا اذ لو كانت العشرة نصابا واحدا
وهكذا ما فوقها لما صار كل واحد من النصب خمسة بل يصير النصاب الثاني عشرة والثالث خمسة عشر وهكذا وقوله صارت كلها نصابا
يدل على ان مجموع الستة والعشرين نصاب واحد ويدل عليه من الاخبار ما في رواية الفضلاء عنهما عليهما السلام وهو هذا قالا في صدقة
الابل في كل خمس شاة الى ان بلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وقد ورد هذا المضمون في روايات عديدة
ودلالتها على المطلوب [illegible] ثم ربما يتوهم من بعض الاخبار خلاف ما ذكرنا مثل قوله عليه السلام اذا كانت خمسا ففيها شاة واذا كانت عشرة
ففيها شاتان فاذا بلغت خمسة عشر ففيها ثلاث شياه الى آخرها وظاهره كون خمسة عشر نصابا واحدا لكنه ليس بصريح مثل
السابق وما يحتمله [illegible] من ان [illegible] ثبوت ثلاث شياه في خمسة عشر لا كون خمسة عشر سببا واحدا ولو
للاخبار السابقة الثاني كما في نصب الغنم فان ثلثمائة وواحدة شاة على مذهب المشهور من وجوب اربع شياه فيها نصاب واحد
واذا صارت اربعمائة صارت نصبا متعددة لصيرورة كل مائة نصابا مستقلا فهو اربع نصب بدل ما كان الثاني في
السابق وقيل لا يجب اربع شياه حتى يبلغ اربعمائة فيؤخذ من كل مائة شاة [illegible] وهو الاشهر [illegible]
واضح بعد ملاحظة تمام العبارة فان مقصوده ان ثلثمائة نصاب واحد واربعمائة اربعة نصب وان كانت الفريضة [illegible]

فيها ويدل عليه من النصوص ما في حسنة الفضلاء من قوله عليه السلام فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى يبلغ اربعمائة فان تمت
اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء الحديث وفيه ان قوله عليه السلام حتى
يبلغ اربعمائة ليس غاية للفريضة لانه لو كان غاية لها للزم تغير الفريضة فلو كان المراد بيان غاية الفريضة كان اللازم ان يقول مثلا
اربعمائة الا شاة مثلا فالمراد بيان غاية النصاب لان النصاب السابق وهو ثلاثمائة وواحدة قد يعبر ببلوغ اربعمائة وصارت نصابا
اربعة والى هذا اشار بقوله عليه السلام سقط الامر الاول والمراد سقوط النصاب السابق وحصول النصاب الرابع ولعله اليه ايضا
اشار بقوله عليه السلام وليس على ما دون المائة بعد ذلك شيء والى هذا ينظر قول الشهيد في الدروس من ان التغير هنا معنوي
اي النصاب السابق قد تغير حقيقة وحدث نصاب رابع اذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع الى بيان حال السؤال المحتمل في كلام العلامة
واجوبتها فنقول بعون الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم اما الجواب عن السؤال على الوجه الاول فهو ان محل الوجوب
في اربعمائة مجموعها على القول فيما نقص عنها ولو بواحد فان محل الوجوب هو ثلاثمائة وواحدة وما زاد عليها الى الاربعمائة الا واحدة
عفو لا مدخل له في الوجوب اصلا ويترتب عليه انه لو تلف من اربعمائة بعد الحول واحدة بغير تفريط سقط من الفريضة جزء من مائة جزء
من شاة ولو تلف منها مائة سقطت شاة وهكذا واما لو لم يبلغ اربعمائة ونقص عنها ولو بواحد فتلفت الزائد على ثلاثمائة وواحدة
فلا يسقط من الفريضة شيء لما عرفت من بياننا السابق ان الزائد على النصاب لا يتعلق بتلفها شيء من الفريضة لعدم مدخليتها
في السببية بل الامر ولو تلف من ثلاثمائة وواحدة بعد الحول واحدة بغير تفريط سقط من الفريضة وهي اربع شياه اربعة اجزاء
من ثلاثمائة جزء وجزء واحد من شاة واحدة فيبقى ثلث شياه وباقي وسبع وتسعين جزءا من ثلاثمائة جزء وجزء واحد من
شاة واحدة كما صرح به العلامة وغيره وبالجملة فكلما تلف من ثلاثمائة وواحدة بغير تفريط فينقص من اربع شياه بنسبة التالف
الى ثلاثمائة وواحدة وكلما تلف من اربعمائة فينقص بها نسبة التالف الى الاربعمائة والتفاوت بين الامرين واضح وايضا
ان ثلاثمائة وواحدة مجموعها نصاب واحد يجب فيه اربع شياه واما اربعمائة فانها اربعة نصب فان كل مائة منها نصاب مستقل يجب له الشاة ويدل
عليه قوله عليه السلام في كل مائة شاة وقوله عليه السلام سقط الامر وما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخ المتاخرين من ان جعل اربعمائة
نصابا مستقلا مع ان الفريضة لا تزيد بها انما هو تبع للنص ولان النصاب بعد ثلاثمائة وواحدة ليس الا هو كل مائة وهو ازيد من
ثلاثمائة لان الافراد كثيرة واربعمائة من احد افراده ولا يضر عدم وجود الفائدة في اربعمائة بعد ما كان للافراد كثيرة تزيد
الفريضة بها كخمسمائة وستمائة وغيرهما فاتحاد احد افراد ذلك النصاب الكلي مع ثلاثمائة وواحدة غير مضر بعدما كانت الافراد
كثيرة مغايرة معها ونظيره الاكمال في نصاب الابل اذا بلغت مائة واحدى وعشرين فان نصاب كل خمسين مع ان اول افراده
وهو مائة واحدى وعشرين متحد مع تسعين في الفريضة ولا ينفع ذلك ما في لفظ السؤال بحاله وهو انه اي فائدة
في جعل اربعمائة من احد افراد النصاب الكلي والحكم بكونه نصابا ووجود الفائدة في سائر افراده لا يرفع السؤال عن
فائدته في ذاته ولا يكفي وجود الفائدة في سائر افراده في جعل اربعمائة نصابا اذا لم يكن له فائدة وقياسه بالابل
قياس مع الفارق لان الحكم بان اللازم في اول افراد النصاب الكلي فيه هو ما كان لا زائدا على احدى وتسعين لا يصح الا على
القول بالتخيير وهو باطل كما بيناه سابقا فراجع مع انك قد عرفت الفائدة بين ثلاثمائة وواحدة واربعمائة في التلف
كما هو المشهور فافهم واما الجواب عن السؤال على الوجه الثاني الذي ذكره في المسالك ومجمع الفائدة والذخيرة على ما نقل
وهو ان الفائدة على المشهور قد عرفتها واما على قول السيد ومن تابعه فتظهر فيما ذكرناه في بيان الفائدة على المشهور

وأما الجواب عن السؤال على الوجه الثالث المنقول عن الإيضاح فهو ما أورده عليه في جامع المقاصد ومجمع البرهان من خلو الثمرة
بين القولين بحيث لا يشتبه على أحد حتى يكون مورداً للسؤال فإن اعتبار الفريضة في ثلثمائة وواحدة أربع شياه على قول الشيخ
وثلاث شياه على القول الآخر أي ثمرة أعظم من هذه بل هذه ليست بثمرة وإنما هو أصل النزاع ولعلها فرقاً أخر بينه عليه جماعة بل
أرسلوه إرسال المسلّمات وهو أن الواحدة جزء من النصاب بناءً على قول الشيخ وشرط بناءً على قول السيد فعلى قول الشيخ هو
وجوب الأربع في ثلثمائة لو تلفت واحدة منها تقسط على ثلثمائة جزء وجزء واحد فيسقط أربعة أجزاء من ثلثمائة جزء وجزء واحد
من شاة واحدة ويبقى الواجب ثلاث شياه وثلثمائة وسبع وتسعون جزءاً من ثلثمائة جزء وجزء واحد من شاة وأما على القول الآخر فإن
تلفت واحدة فهي من المالك ولا يقسط على حق الفقراء لعدم كونها جزءاً من النصاب عنده فهو لا يسقط شيء من الفريضة شيئ
وإن تلف أزيد من واحدة بعد الحول بلا تفريط فيقسط الزائد على ثلثمائة جزء وله تقسط على ثلثمائة جزء وجزء واحد لعدم كون
الواحدة جزءاً من النصاب هذا هو المشهور ولكن نقل عن العلامة في النهاية تقسيط التالف على ثلثمائة جزء وجزء واحد لعدم
على هذا القول بوجوب الشاة في ثلثمائة وواحدة أيضاً ولعلنا نتكلم فيه بعد إن شاء الله تعالى والسؤال على الوجه الرابع وهو
ما أورده الثاني في الدروس حيث مشى الغرض وأورده كابر علماء جماعة إذ من المعلوم عدم الثمرة بين القولين في أربعمائة كما في خمسمائة
وما فوقهما فإن عدم وجود الثمرة بينهما فيما لا يمكن أن يخفى على أحد وعدم وجود الثمرة بينهما فيما لا يوجب لغوية النزاع بين الأعلام
لكفاية وجود الثمرة في ثلثمائة وواحدة منها في النزاع كما هو واضح وينبغي التنبيه على أمور الأول أن النصاب الذي يزاد على النصاب
السابق عليه قد يكون نصاباً مستقلاً لا يدخل فيه كما في عشرين من الإبل إذا زيد على الخمس معه فإن الخمسة الأولى كما أنها نصاب مستقل
سبب لشاة كذلك الخمسة الثانية وهكذا كل خمس إلى خمسة وعشرين فإن كل خمسة منها نصاب مستقل وسبب لعلم ...
وكل خمس شاة إلى أن يبلغ خمساً وعشرين وكما في نصب الغنم إذا بلغت أربعمائة فإن كل مائة بعدها نصاب مستقل سبب لشاة و
قد يكون سبباً لأن يصير مجموع النصاب السابق واللاحق نصاباً واحداً كما في ستة وعشرين من الإبل فإن مجموعها نصاب
واحد وليست الخمسة الموجودة في ضمنه نصاباً بل هو جزء من النصاب وهكذا إلى أن يبلغ مائة وإحدى وعشرين وبعدها فكل
خمسين أو أربعين أيكلها على النحو الذي بيناه سابقاً نصاب مستقل وكما في مائتين من الغنم إذا زيدت على الأربعين
فإن مجموع مائة وإحدى وعشرين نصاب واحد مستقل لا أن أربعين نصاب على حدة وثمانون نصاب آخر واحتمل في التذكرة
كون كل منهما نصاباً مستقلاً فقال ما هذا لفظه حكم غير الإبل حكمها في جميع ذلك فلو تلف من نصاب الغنم شيء سقط من الفريضة
بنسبته وهل الشاة في مجموع النصاب الثاني أو في كل واحد شاة احتمالان فعلى الأول لو تلف شيء بعد الحول بغير تفريط
نقص من الواجب في النصب بقدر التالف وعلى الثاني يوزع على ما بقي من النصاب الذي وجب فيه التالف انتهى فعلى
الأول من الاحتمالين اللذين ذكرهما لو تلف غنم من مائة وإحدى وعشرين سقط من الفريضة جزء من مائة وإحدى وعشرين
من شاتين وعلى الثاني فيسقط جزء من إحدى وثمانين من شاة فلو تلف مائة وإحدى وعشرين فيسقط شاة واحدة
على الأول وعلى الثاني فيسقط أقل من الشاة كما هو واضح والأقوى مندرج سبباً لما انتهى إليه المنتهى كون مجموع مائة وإحدى
وعشرين سبباً للشاتين لا كون الأربعين سبباً وإحدى وثمانين سبباً آخر خلافاً لما احتمله العلامة وولده
وغيرهما لما هو ظاهر من أنه لا إذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان فإن ظاهره كون المجموع سبباً لها لا تعالى
أنكها لا نقل إلا على القرينة وهي أعم مما ذكرت ومما نسب إلى العلامة ملك الأصفياء ولاد وقوله عليه السلام فيها كذا

سببية المجموع لكذا فانه دال اذا اسنال العبارة على سببية المجموع فرضية فتم فان قلت ان مثل هذه العبارة قد وردت في النصب
الخمسة الاولى للابل في قوله عليه السلم واذا كانت عشرا ففيها شاتان واذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث من الغنم والعبارة
هكذا الى خمسة وعشرين فلم لا نقول به في نصب الابل ونحكم بكون كل خمسة نصابا مستقلا قلت لولا قوله عليه السلم وفي كل
بهذا اللفظ وفي كل خمس شاة الى ان يبلغ خمسا وعشرين لقلنا بسببية المجموع فيها ايضا كما قلنا في نصب الغنم الا انه لما كان
قوله عليه السلم وفي كل خمس شاة صريحا في كون كل خمس سببا مستقلا لشاة فلاجله رفعنا اليد عن ظهور قوله عليه السلم واذا كانت عشرا
ففيها شاتان وحملناه على هذه الطريقة كما تم وعلى ما ذكرنا فلو تلف من مائتين وواحدة بعد الحول واحدة سقط من الفريضة
اعني ثلاث شياه جزء من مائتي جزء وجزء واحد بخلاف ما لو قلنا انها ثلث نصب فيسقط جزء من مائتي جزء من شاة ولو
تلف من ثلثمائة وواحدة واحدة فعلى المختار من كونه نصابا واحدا فيه اربع شياه فالساقط من الفريضة جزء من ثلثمائة
جزء وجزء واحد من اربع شياه واما على احتمال كونها اربع نصب فيكون الساقط جزءا واحدا من مائة جزء من شاة واما على قول
السيد فالواحدة شرط الوجوب لا جزء من النصاب كما سبق انما اشترطنا فلو تلف واحد منها لم يسقط من الفريضة
شيء لعدم كونها جزءا من النصاب ولو تلف اثنان منها سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة لكون كل مائة نصابا
مستقلا على ما على قول السيد وعلى هذا القول لو تلفت مائة سقطت شاة لانها ثلث نصب كل مائة شاة فاذا
تلف نصاب احدها سقطت فريضته وما اجمله الفخر ره من ان تلفها يكشف عن ان شرط الوجوب لم يكن متحققا
في ثلثمائة وواحدة وعن انها لم يكن سببا بل السبب الواقع كان هو مائتين وواحدة فحكم بثلاث شياه فلو لم يسقط
بذلك التلف من الفريضة شيء لان بعد عدم تحقق شرط الوجوب في ثلثمائة وواحدة ينكشف عن انها لم تكن في الواقع سببا
فلا يسقط بتلفها شيء من الفريضة بعد كون السبب في الواقع هو مائتين وواحدة ففيها بما حاجا ضعيف لان الذي
قد ابطله الروايات هو كون مائتين وواحدة شرطا لا سببا بمعنى ان سببها مشروط بانه لا يحول الحول عليها في
ثلثمائة وواحدة والا فاذا حال الحول عليها في ضمنها فليست مائتين وواحدة ثم سببا بل السبب ثلثمائة وواحدة وهي
جزئيها وهكذا حال كل نصاب سابق بالنسبة الى اللاحق من النصب وعلى ما ذكرنا فمقتضى القاعدة ان يسقط
واحد بتلف امة من ثلثمائة وواحدة لان رواية محمد بن قيس التي هي مستند ذلك القول مدلولها ان ثلثمائة ثلاث
نصب في كل مائة منها شاة فكل مائة منها تلف فيسقط فرضها وليست مائتين وواحدة سببا ثم حتى يحكم بوجوبها
بثلاث شياه لما عرفت من سقوط سببيتها بحلول الحول على ثلثمائة وواحدة وان سببيتها مشروطة بعدم حلول الحول
عليها في ضمن ثلثمائة وواحدة فان عدم التمكن امكان الاداء بتلف المائة انما يؤثر في سقوط الفريضة بنسبة ما تلف
ولا يؤثر في اسقاط السببية فان مقتضى ادلة سببية الحول كون حلوله سببا لان يصير النصاب الموجود عنده سببا
للفريضة المقررة له ومقتضاه ان يجب العمل بمقتضى السببية ما دام ممكنا غاية الامر ان تلف بعض النصاب يصير سببا
لسقوط الفريضة عنه والا صيرورته سببا لان يلغى السبب عن السببية بالمرة حتى بالنسبة الى غير التلف فذلك مما لا يدل
عليه دليل فعدم التلف شرط في الضمان وليس شرطا للسببية السبب حتى يحكم بالغاء السبب رأسا وبعبارة اخرى ان التلف يوجب
الغاء السبب بالنسبة الى التلف واما بالنسبة الى غيره فمقتضى ادلة السبب تأثيره فيه وليس تأثير السببية التلف شرطا بعدم التلف
التلف حتى يحكم بالغاء سببية ثلثمائة وواحدة راسا ويرجع الى مائتين وواحدة ضرورة حكم بالغاء سببية ثلثمائة وواحدة

بالنسبة الى غير المتلف ولسببه مائتين وواحدة بالنسبة اليه وكلاهما غير قابل للادلة لما عرفت من ان المائتين وواحدة
اذا وجدت في ضمن ثلثمائة وواحدة فليست سببا لشيء وانما هو من ثلثمائة وواحدة ان تقتضي سببية ثلثمائة وواحدة العمل
بمقتضاها ما دام ممكنا فافهم فما ذكره من الاحتمال ضعيف كضعف ما ذكره في الجواب عما ذكرنا على ما نقل عنه بالنقض بانه لو تلفت
واحدة قبل الحول بلحظة فانه لا ريب حينئذ في اعتبار النصاب السابق وهو مائتين وواحدة ووجوب ثلث شياه لا جلها وسقوط
ثلثمائة وواحدة عن السببية بالمرة فكما ان التلف فيه يكشف عن عدم سببية ثلثمائة وواحدة فكذلك فيما نحن فيه وانت خبير
بانه قياس مع الفارق لان ثلثمائة وواحدة لم تكن سببا لو كانت موجودة في تمام الحول واما اذا لم يمض عليها الحول فلا يتحقق
سببيتها اصلا فعدم سببيتها اذا تلف منها شيء قبل الحول لا يوجب عدم سببيتها فيما لو حال الحول عليها لانه اذا تلف
اذا تلف منها شيء قبل الحول فليست هي السبب بل السبب حينئذ هو مائتين وواحدة لانها التي حال عليها الحول فكيف يقاس
حالها الى حال الحول عليها كما لا يخفى هذا ونقل عن الشهيد انه نقل عن بعضهم انه اذا تلفت واحدة من ثلثمائة وواحدة
سقط جزء من مائة جزء من شاة نظرا الى ان ثلثمائة وواحدة مركبة من نصابين احدهما مائتين وواحدة والآخر مائة وفي الاربعة
في الاول ثلاث شياه وفي الثاني شاة واحدة فاذا تلفت من النصاب واحدة بعد الحول فانما تلفت من الثاني وهو
مائة وهو بعينه ما احتمله العلامة في مائة واحدى وعشرين وهو ضعيف لما عرفت مما بينا سابقا ان ثلثمائة وواحدة
نصاب واحد على المختار فيه اربع شياه وليست نصبا متعددة كما هو المستفاد من حسنة الفضلاء حيث اوجبنا عليها
اسم اربع شياه فيها كما اوجبنا شاة في اربعين وقد استفدنا من العبارة المذكورة السببية وفاقا لمعظم اصحابنا
ولما في كشف الرموز من ظهور الروايات فيما ذكرنا فافهم ولو تلفت من اربعمائة تسعة وتسعون سقط من الفريضة تسع
وتسعون جزءا من مائة جزء من شاة فوجبت ثلاث شياه وجزء من مائة جزء من شاة وليس كما نقل عن الشهيد انه نقل عن بعضهم
ونقل عن جماعة الميل اليه ومنهم المقدس الاردبيلي من انه لا يسقط من الفريضة شيء نظرا الى وجود النصاب السابق
وهو ثلثمائة وواحدة لما ذكرنا انفا من سقوط سببية ثلثمائة وواحدة اذا وجدت في ضمن اربعمائة وان سببيتها
مشروطة بعدم وجودها في ضمن اربعمائة مضافا الى دلالة قوله عليه السلام وسقط الامر الاول على حيث انه صريح
في سقوط النصب السابقة عن السببية بعد الوصول الى الاربعمائة ونظهر منه انه لا وقع لما اجاب بعضهم عنه من انه لا
دليل على قيام ثلثمائة وواحدة مقام اربعمائة وواحدة بعد الحول وقيام احدهما مقام الآخر قبل الحول لا يقتضي كونه كذلك
بعده لما بينا من دلالة الدليل على عدم قيام ثلثمائة وواحدة مقامها لاستقرار النصاب على اربعمائة بعد حلول الحول عليها
وعدم كون ثلاثمائة وواحدة حينئذ نصابا واذا استقرت الزكوة عليها فلا معنى لقيام ثلثمائة وواحدة مقامها
كما لا يخفى وظهر من هذه الكلمات انهم لم يحرروا المسئلة على ما ينبغي والله الموفق في امثال هذه الشبهات الشائكة
انه لا خلاف في ان الواحدة الزائدة في مائة وعشرين في ثاني نصب الغنم وعلى المائتين في ثالثها جزء من محل الوجوب
واختلفوا في الواحدة الزائدة على ثلثمائة وعشرين من نصب الابل فعن العلامة في المنتهى والنهاية انها جزء من محل الوجوب
حيث انه جعل الشنق فيها ما بين مائة وثلاثين ثانية على ان النصاب الصحيح بالجزئية وعلله بان الواجب يتغير بها
كتغيره بالعاشرة وغيرها فلو تلفت الواحدة بعد الحول وقبل امكان الاداء سقط من الواجب جزء من مائة وواحد
وعشرين جزءا وحكى ذلك عن المبسوط حيث انه ايضا جعل الشنق ثانية وعن البيان التوقف في الجزئية والشرطية

٧

وعن الروضة والمسالك اعتبار الشرطية بل قيل انه المشهور والذي يدل على الشرطية من عبارة المسالك هو ما نقل عنه عند القطع
بسقوط بعضها بعد الحول شيء الا بسقط بتلف ما زاد عنها الى ان يبلغ تسعا وفي بعض النسخ تسعا وعشرين والمعنى واحد وعن بعضهم ان
هذا الكلام لا يدل على الشرطية لانه مبني على تعلق الزكوة بما عدا العفو وفيه بحث انتهى وقد عرفت فساده عند الاستدلال به
بما لا مزيد عليه ويظهر ثمرة النزاع في التلف حيث انه على القول بالشرطية يكون الواحدة خارجة عن محل الوجوب فيكون عفوا فلا يسقط بتلفها
بعد الحول من الفريضة شيء بخلاف ما لو كانت جزءا فانه يسقط من الفريضة بنسبتها بعد التلف كما هو واضح والاقوى هو القول بالشرطية
لما عرفت من مباحث المسألة ان هذا العدد من موارد التقدير بالاربعين لزوم التقدير بها او اقل عفوا من الاربعين والخمسين
ومن المعلوم خروج الواحدة من مورد التقدير اذا قدرتها بالاربعين فاعتبارها انما هو لاجل تغيير النصاب لا لانها جزء من محل الوجوب
واما الواحدة الاتية في رابع نصب الغنم وهو ثلثمائة وواحدة فالظاهر انه لا خلاف في انه جزء من محل الوجوب على قول الشيخ واتباعه
وقد نقل التصريح به عن العلامة في المنتهى والشهيدين في غاية المراد والمسالك وعن المحقق في الايضاح وعن ابي العباس ابن فهد في
المهذب البارع وهو ظاهر كل من جعل العفو بينها وبين اربعمائة تسعا وتسعين كما ان الظاهر انه لا خلاف في شرطيتها على قول المفيد
والسيد واتباعهما وقد نقل الاتفاق عليه عن جماعة ومع ذلك يتراءى من المدارك الخلاف في الجزئية والشرطية حيث قال ولو تلفت
شاة من الثلثمائة وواحدة يسقط من الفريضة جزء من خمسة وسبعين جزءا من شاة ان لم يجعل الشاة الواحدة جزءا من النصاب
والا كان الساقط منه جزءا من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء انتهى وعن المنتهى الايراد عليه بما هذا لفظه وفيه نظر اذ على تقدير عدم
كون الواحدة جزءا من الفريضة كانت الواحدة عفوا عليه في عدم سقوط شيء من الفريضة عند التلف كما ذكرها هنا مع ان احتمال خروجها
عن النصاب ههنا لا وجه له انتهى ويؤيد كلام صاحب المدارك ما نقل عن العلامة في النهاية بما هذا لفظه فاذا تلف من المأتين وثمانية
تسعة عشر وجب الكل لوجود النصاب ولا تتعلق الزكوة بالعفو ولو تلف من الثلثمائة والواحدة سقط بالحساب انتهى لكنه
الاقوى لا يدل على جزئية الواحدة لانه اراد ان يذكر ان ما زاد على المأتين وواحدة على قول المفيد عفو ما لم يبلغ ثلثمائة وواحدة فلا
يسقط من الفريضة بتلفها شيء واما اذا بلغها فيسقط عن الفريضة بحساب التلف وهذه العبارة ساكتة عن جزئية الواحدة
وشرطيتها لانها ليست في مقام بيانها فلا تدل على شيء منهما وكيف كان فالاقوى ما ذكرناه من كون الواحدة شرطا على قول
المفيد والسيد وجزءا على قول الشيخ اما الاول فلان مستند قول المفيد هو رواية محمد بن قيس وهو ظاهر في الشرطية حيث
انه عليه السلام قال فيها مائتان وفي كل مائة شاة ولو كان الواحد جزءا لقال ان في كل مائة وثلث شاة ثلث شاة واما الثاني فلان مستند
قول الشيخ هو رواية الفضلاء وهو ظاهر في الجزئية حيث انه عليه السلام قال ان فيها اربع شياه وقد بينا سابقا ان ظاهره
كون المجموع سببا لها وقد نقل عن الشهيد في غاية المراد وعن ابن فهد في المهذب التنبيه على ما ذكرنا الثالث قال في
الحدائق ولم يذكر في صحيحة الفضلاء بعد ذكر نصب الابل ثم بعد ذكر نصب البقر انها ترجع على اسنانها ولم اقف على من تعرض
للكلام في معنى ذلك الا على كلام السيد العلامة السيد ماجد بن هاشم بن ماجد البحراني فيما نقل عنه تلميذه المحدث الكاشاني
في الوافي حيث قال المراد برجوع الابل على اسنانها استئناف النصاب الكلي واسقاط اعتبار الاسنان السابقة كانه اذا
اسقط اعتبار الاسنان بعد استيفاء النصاب الكلي تركت الابل على اسنانها ولم تعتبر كما يقال رجعت الشيء على حاله اي
تركته على حاله الاولى وهو وان كان بعيدا بحسب اللفظ الا ان السياق يقتضيه وتعقيب ذكر نصب الغنم بقوله
وسقط الامر الاول ثم تعقيبه بمثل ما عقب به نصب الابل والبقر من نفي الوجوب في النيف يرشد اليه لانه جعل اسقاط

الاعتبار بالاسنان السابقة في الغنم مقابلا لرجوع الابل على اسنانها واقعا [illegible] فهو يقتضي اتحادهما في المؤدى وربما امكن حمله على
استيناف النصب السابقة فيما يتجدد ملكه في اثناء الحول كما اوله به المرتضى رضي الله عنه ما رووه من استيناف الفريضة بعد المائة والعشرين
وقد يقال المراد رجوعها على اسنانها استيناف الفرائض السابقة بعد بلوغ المائة والعشرين بان يؤخذ لخمس الزائدة بعد المائة والعشرين
شاة وهكذا الى خمس وعشرين فيؤخذ بنت مخاض وهكذا كما هو قول ابي حنيفة ويكون محمولا على التقية والوجه هو الاول انتهى كلامه
علت في الخلد اقدامه وهو جيد وجيه كما لا يخفى على الفطن النبيه انتهى كلام صاحب الحدائق اقول ويؤيد الوجه الاول الذي رضيناه ما ورد في
الخبر الطويل المذكور في حكم زكوة الامور التسعة التي يجب فيها الزكوة وفيه فاذا كثرت الابل ففي كل اربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ويسقط
الغنم بعد ذلك ويرجع الى اسنان الابل الخبر وحاصل المعنى ان زيادة الابل والبقر لا يوجب شيئا آخر مما ذكر بل يترتب على النحو المذكور من كون
كل اربعين من الابل سببا لبنت لبون وكل خمسين منه سببا للحقة وكل ثلثين من البقر سببا للتبيع وكل اربعين منه سببا للمسنة كما
عليه السلم قال ويترك الفريضة بعد ذلك بحالها ولا يغير فيكون المجمع ما ذكره سابقا من الحكم في الابل والبقر والمراد من قوله عليه السلم ولا على
الكسور شيء ان الموجب لزيادة الفريضة هو الابل بتمامه لا نصفه وثلثه ونحوهما من الكسور وكانه عليه السلم اراد به الرد على العامة حيث انهم
يقولون في المواضع التي وردت صحاحهم انه اذا زاد الابل مثلا على كذا ففيه كذا انه يكفي فيه زيادة المكسور ولا يلزم ان يكون الزائد
الابل التام فلو زاد ثلث الابل او نصفه مثلا فيحكمون باجراء احكام الزيادة فاراد عليه السلم ان يقول ان زيادة الكسر لا يكفي فيه بل لا بد
من ان يكون الزائد ابلا تاما لا نصفه مثلا وروي من انه اذا زاد الغنم على مائة وعشرين ففيه شاتان فهم يقولون انه انما يجب شاتان
اذا زادت شاة واحدة ولا يوجب زيادة نصف شاة مثلا لوجوب الشاتين والعامة يقولون بوجوب الشاتين ولو كان الزائد نصف
الشاة مثلا والمراد من النصف هنا ما بين النصابين وليس فيه شيء عندنا لكونه عفوا ويدل على ما ذكرنا حديث الجعفري عليه السلم في وجوب شاة
عليه السلم العبرة في النصف شيء حتى يبلغ ما يجب فيه واحد ولا في الصدقة والزكوة كسور ولا يكون شاة ونصف ولا بعير ونصف
ولا خمسة دراهم ونصف ولا دينار ونصف ولكن يؤخذ الواحد ويطرح ما سوى ذلك حتى يبلغ ما يؤخذ منه واحد الخبر الا انه
يدل على نفي الكسر في الفريضة بل والنصاب ايضا وليس مختصا بنفي الكسر في النصاب كما بيناه في المتن فتبصر وانت العالم
قوله والفريضة يجب في كل نصاب من نصب هذه الاجناس وما بين النصابين لا يجب فيه شيء اقول ظاهر العبارة
بل صريحها نفي قول الشافعي من كون متعلق الواجب هو مجموع النصاب والعفو المحكي عن بعض الشراح حيث ذكر دلالة العبارة
على نفي قوله فقال يمكن كون المراد من ذلك في النصوص والفتوى عدم وجوب شيء زائدا بسبب النصاب وان كان محل الواجب الجميع
فان كون محل الواجب الجميع لا يصح الا اذا كان الواجب شائعا في الجميع اشاعة الجزء في الكل ولازمه ان يكون في كل واحد من الشياه
حصة من الواجب والعبارة نص في ان ما بين النصابين لا يجب فيه شيء فكيف يمكن تطبيق العبارة وامثالها في النصوص والفتوى على
مذهب الشافعي نعم في العبارة احتمالان احدهما ان يكون الواجب شائعا في خصوص النصاب اشاعة الجزء في الكل وكان النصاب
كليا في المجموع كالعفو فيكون هناك كليان احدهما محل الواجب والاخر عفو وليس محله وكل منهما شائع في المجموع اشاعة الكلي
المجانس في جزئياته كما ظنان القصب ولكل من الكليين حكم غير حكم الاخر لكون احدهما متعلقا لحق الفقراء والباقي ملكا
للمالك والاخر كليا للمالك فاذا تلف من المجموع شيء فلا بد من توزيعه على الكليين معا لان الحكم بكون التلف من احد الكليين
ترجيح بلا مرجح فلا يكون التلف من كلي المالك فقط فيكون ثمرة هذا الوجه كثمرة قول الشافعي وثانيهما ان يكون الواجب
شائعا في النصاب على ما مر ويكون النصاب شائعا في المجموع على ما مر الا انه لا يعتبر هناك كليان لكل من الكليين حكم غير حكم الاخر نظرا الى ان

المولى لعبده ان طنا من هذا القصب لزيد وطنا آخر منه لعمرو ثم تلف من المجموع شيء فقد تلف منهما معاً لبطلان الترجيح
بلا مرجح بل بعد كل واحد منهما مصداقاً للشائع في المجموع فهو كالكلي والا فالكلي لا يعقل تلفه فلا حكم له ولا اثر يترتب عليه فلو تلف
من المجموع شيء لم يتلف من حق الفقراء شيء ما دام المصداق موجوداً وعلى هذا فلا تدل العبارة على ما ذكرناه من كون التالف من حق الا
خاصة ما دام المصداق موجوداً بل العبارة ساكتة من هذه الجهة فكان الانسب لبعض المشايخ المذكورة الحكم باجمال العبارة من تلك
الجهة لا من الجهة التي بيناها ولكن الانصاف ان نسبة الوجه الاول الى قول المصنف بعيد في الغاية لانه عكس ما من الشارح على ما ادعيناه سابقاً
ونوضحه ثانياً فنقول ان ما نحن فيه وامثاله لا يكون من باب تعلق الحكم بالكلي الشائع في المجموع بحيث يوزع التالف عليهما لقاعدة
بطلان الترجيح بلا مرجح كالوارث طنا من القصب لزيد وطنا آخر منه لعمرو فان التالف حينئذ منهما بل من باب تعلق الحكم على شائع
في المجموع من غير ان يتعلق حكم كلي او شائع في المجموع كما لو قال المولى اعط زيداً درهماً من هذه الدراهم العشرة ولم يعطل
التسعة الباقية حكماً ثم تلف فلا يوجب تلف بعض الدراهم شيئاً على حصة زيد على هذا الوجه معنا الى
قول الشارح بعد هذا اللفظ فالتسع من الابل والشق اربع لا يسقط من الفريضة شيء
ولو تلف الاربع انتهى قرينة واضحة على حمل العبارة على هذا الوجه كما هو لازم قوله انه لا يسقط من الفريضة الخ كما هو واضح نظراً الى
اطلاق قوله ولو تلف قبل الحول او بعده فما ذكره بعض مشايخ المتأخرين من حمله على التلف قبل الحول
لانه تقييد في العبارة بلا دليل هذا بل ما ذكره في المتن والله العالم قوله الشرط الثاني السوم فلا
يجب الزكاة في المعلوفة الحكم نصاً وفتوى دعوى الاجماع عليه مستفيضة كما عن المعتبر والمنتهى
والتذكرة والتحرير وهو فلا اشكال فيه من حيث الحكم وانما الاشكال في تعيين الموضوع كما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى
قوله ولا في السخال الا اذا استغنت من الامهات بالرعي عن المعتبر بتعليل اعتبار الاستغناء عن الامهات
بالرعي بانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق الشرط وهو السوم فاعتباره انما هو لحكمة وهو حسن لان ادلة شرطية السوم تدل على اعتبار
طول الحول فلا يتحقق الشرط اعني السوم قبل الاستغناء عن الامهات بالرعي فلا يحتسب لها الحول زمان عدم الاستغناء
لعدم تحقق الشرط فيه والى هذا ذهب جماعة منهم العلامة والشهيد في اللمعة والكركي والطبرسي والصيمري وغيرهم على ما نقل
وعن جماعة منهم الشيخ وابو علي واتباعهما ان المعتبر الحول من حين النتاج وعن المختلف نسبته الى الشهرة وهو المنسوب الى جماعة
من المتأخرين كالشهيد الثاني في المسالك والاردبيلي وصاحب المدارك والشهيد في البيان اذا استقرب اعتبار الحول من حين
النتاج اذا كان اللبن الذي يشربه من سائمة وعن بعضهم تقويته المصنف ذكرنا من ان السوم شرط بلا خلاف فيه نصاً
وفتوى فلا بعد في من الحول واحتج الشيخ واتباعه بما رواه زرارة عن احدهما عليهما السلام قال وما كان من هذه الاصناف
فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول منذ يوم ينتج وبانتفاء مؤونة العلف عنها وعن المختلف الجواب عن الاول بالمنع من صحة السند وبان
كون الحول غايته لا ابتداء في ثبوت غاية اخرى للحديث الصحيح الذي ذكرناه نحن من طرقنا وبمنع انتفاء مؤونة العلف فان اللبن يجري
مجرى العلف الا اذا استغنت بالرعي من الامهات فان الحول يتحقق ثم اعتباره لوجود الشرط انتهى والظاهر ان مراده ان الغاية
لا يعارض على اعتبار السوم في تمام الحول واحتج الشهيد الثاني وغيره بما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس
في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من حين ينتج بان هذا الخبر بابراهيم بن هاشم بل في المسالك وصفه
بالصحة وناقش فيه الاردبيلي بان ابراهيم بن هاشم ممدوح من هذا الوصف وكيف كان فهذا الخبر في السند لكنه يجري

فيه المناقشة التي ذكرها في المختلف وان كانت غير واردة لان مفهوم الغاية يبقى بدون علامة اخرى لكونه دالا على ان حكم ما بعدها
لما قبلها وهو مقدم على ادلة اعتبار السوم لكونه اخص مطلقا منها فيخصص بها ما دل على اعتبار السوم تمام الحول فان مقتضى ما دل على
تعداد الصغير والكبير من الحيوانات عدم اعتبار الحول في السخال وكفاية اعتبار الحول في الامهات عن اعتباره فيها وكذا اخبار اعتبار
السوم مقدمة عليها لكونها اخص منها مضافا الى انه يمكن ان يدعى ان تلك الحيوانات لا تدل على عدم اعتبار الحول فيها بل هي ساكتة
عن هذه الجهة فلا يعارض ما يدل على اعتبار السوم الا ان الروايتين تدلان على احتساب الحول من حين النتاج وهي اخص مطلقا
من ادلة اعتبار السوم فهذا حجة القول الثالث وهو اعتباره في الحيوان ان المتبادر من الخبرين المذكورين المخصص لما دل
على اعتبار السوم هو السخال التي يكون امهاتها سائمة فلا يشمل ما كان منها امهاتها معلوفة فالسخال التي لم تكن معلوفة باقية
تحت عموم ادلة اعتبار السوم ويؤيده ما قيل من انه يتحقق السوم في السخال في ايام الرضاع بمجرد كون امهاتها سائمة فلا
يخصصان ادلة اعتبار السوم بالنسبة الى ما كانت امهاتها معلوفة لعدم دلالتهما على الاحتساب من حين النتاج بالنسبة اليه
ولعل نظر الشهيد الى هذا وهذا مجمل الكلام في المسألة وتفصيله فيه ان اول من صرح على ما نقل باعتبار السوم في السخال تمام الحول
المصنف في المعتبر والنافع وهنا وتبعه العلامة في عدة من كتبه والشهيد في اللمعة وجماعة من المتأخرين وخالفهم الشهيد
الثاني وجمع من المتأخرين فوافقوا الشيخ واتباعه وحكى في المختلف القول بعدم اشتراط السوم عن الشيخ وابن الجنيد واتباعهما
وجعله المشهور ونسبه في الظاهر الى اكثر الاصحاب وقيل ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع عليه والشهرة معلومة بل قيل لا يظهر
القول به من المخالف فضلا عن دعوى الاجماع عليه لانه قال فيه ان السخال حكمها حكم امهاتها وكذلك ولد الحجر الابل والبقر و
ادعى الاجماع على ذلك وهذه العبارة انما هي في مقابل ابي حنيفة القائل بضم السخال الى الامهات مع عدم اعتبار الحول فيها وهو ساكت
عن بيان مبدأ الحول فيها ومثله عبارة اكثر القدماء ثم ربما يحكى استظهار هذا القول عن جواهر القاضي والمبسوط حيث قال
مستدلا اذا كان معه اربعون شاة فحال عليها الحول وولدت واحدة وحال عليها الحول الثاني فولدت واحدة وحال
عليها الحول الثالث وولدت واحدة فالذي يجب عليه في ذلك ثلاث شياه لان الحول الاول
حال عليها وهي اربعون شاة فلما ولدت الواحدة تمت من الرأس اربعين شاة فلما حال عليها الحول الثاني كان قد حال على الامهات
والسخال الحول وهي اربعون وجب فيها شاة اخرى ولو نتجت اربعين فلما حال عليها الحول وجب عليها ثلاث شياه انتهى
ونحوه عبارة المبسوط والانصاف ان هذه العبارة ايضا ساكتة عن بيان مبدأ حول السخال وانه من حين الولادة اذ لا
دلالة فيها على ان مبدأ الحول الثاني والثالث كان متصلا بالاول والثاني كما لا يخفى فافهم وكيف كان فاكثر الفتاوى خالية
من الدلالة على اعتبار هذا القول بل الملاق كما تم في اعتبار السوم بل دل على اعتباره المصنف ايضا لان ظاهر اعتبار
السوم فيما كان من شأنه ذلك فلا يشمل السخال وهذا الوجه جار في اعتبار العلف ايضا لانا نقول ان ذلك يقتضي للاضافة
وكان العلف غير معتد به فانه اذا دل الدليل على شرطية شيء فظاهره كون وجوده المطلق المقابل للعدم المطلق شرطا
لا وجوده المعتبر بالملكة فانه يحتاج الى قيد ضمنه قوله عليه السلام ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة
المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء اشتراط وجود السوم تمام الحول وعدم
وجود الصدقة في غير السائمة المرسلة في مرجها تمام السنة ولا شك في ان السخال المتغذية من لبن امهاتها السائمة كانت ام
معلوفة ليست من السائمة في شيء فلا صدقة فيها بحكم الحصر فان قلت هذا الحصر اضافي في مقابل المعلوفة فان مقصود

نفي الزكوة عن المعلوفة لا عن مطلق غير السائمة فلا يدل الرواية على نفي الزكوة عن السخال لعدم كونها معلوفة بعد ذلك الحمل
ما نفيه العلف لا على شرطية السوم والقرينة على كون الحصر اضافيا قوله عليه السلم ليس على المعلوفة شيء قلت ان ظاهر الحصر كون السوم
شرطا لكن الظاهر في الحصر الحقيقي فان الحصر الاضافي يحتاج الى القرينة ودعوى كون قوله عليه السلم ليس على المعلوفة شيء قرينة على اضافية
الحصر ممنوعة لان نفي الزكوة عن المعلوفة لا ينافي نفيها عن غيرها لانه لا يدل على انحصار نفي الزكوة على المعلوفة حتى يصير قرينة
على ان المراد من السائمة عدم كونها معلوفة بل يدل على نفيها عن المعلوفة فهو ساكت عن حكم غيرها فيكون الحصر المذكور الدال على
عدم الزكوة في غير السائمة وان لم يكن معلوفة سليما عن المعارض فلا قرينة القابلة التي يصلح للقرينة بعد الافتقار الى
التأويل لا انها قرينة جزما ولو سلمنا ان ظاهره المنفية العلف كان دالا على المدعى ايضا اذ ليس المراد من العلف معناه الحقيقي
بل هو كناية عن عدم السوم فيكون ما نحن فيه من جملة افراده فتأمل فان الظاهر من الخبر انه لا واسطة بين السوم والعلف ح
فلا بد من ادخالها في احدهما ولا ريب في ان التأويل في العلف بادخالها في المعلوفة اولى من العكس لان دعوى كونها
داخلة في السائمة بعيد في الغاية كما لا يخفى فافهم وتأمل وبما ذكرنا ظهر ان هذا الخبر دال على نفي الزكوة عن كل حيوان
ليس بسائمة طول الحول سواء كانت معلوفة ام لا فيصير سندا للقول المصنف لكنه يعارضها الخبران المذكوران اللذان
احدهما حسن ابرهيم بن هاشم وهما اخص مطلقا منها فيتعين بهما اطلاق الحصر المستفاد من الخبر المذكور فيكون حاصل معناه
بعد التقييد انه لا زكوة في غير السائمة الا في رضاعها الذي يعتبر فيه الحول لا في السخال بالنسبة الى زمان رضاعها
وح فيثبت قول الشيخ به ويؤيده ما روي في الموثق عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم السخل متى تجب فيه
الصدقة قال عليه السلم اذا اجذع اجذع بصيغة المعلوم يجذع اذا صار جذعا وهو على ما نقل عن الجوهري اسم لولد الشاة اذا دخل
في السنة الثانية وكون الرواية مؤيدة مبني على حمل الرواية على الوجوب الفعلي بان يكون السؤال عن زمان وجوب اداء الزكوة
وح فيكون قوله عليه السلم اذا اجذع كناية عن حلول الحول فحكم عليه السلم بوجوب الاداء اذا صار جذعا انما هو لاجل حلول الحول
عليه ح ومن المعلوم ان صيرورته جذعا انما يصير متحققة بحلول الحول اذا كان مبدأ حوله حين النتاج وهو واضح ولو حمل الخبر على
ظاهره من كون السؤال عن مبدأ تعلق الزكوة به بحيث يصح ان يحتسب من الحول الماضي الا على مذهب بعض العامة القائل
بعدم تعلق الزكوة به وعدم صحة احتساب زمانه من الحول التعقيبية فيكون الخبر واردا مورد التقية ويحتمل بعيدا ان
يكون مورد السؤال الشاة التي يدفع الى الفقراء اعني المدفوع زكوة فكانه قال ان السخل متى يصلح دفعها من الزكوة فاجاب
عليه السلم بقوله اذا اجذع فيكون مستندا لما يأتي انشاء الله تعالى من ان ما يجب دفعه في الزكوة من الشاة هو الجذع وكيف
كان فهذان الخبران يدلان على قول الشيخ ويمكن حملهما على السخال التي يكون امهاتها زكوية سائمة كما نقل عن المحقق الورع
في الغنائم وعن غيره بتقريب انهما وردا في مقابل ابي حنيفة القائل بتبعية السخال للامهات السائمة من دون ان يكون لها
حول بانفرادها فلو ولدتها في اخر الحول فيتعلق بها الزكوة ح تبعا لامهاتها فرد عليه السلم هذا القول بان الحكم ابدا لها
حول بانفرادها وح فيكون كلامه عليه السلم ناظرا الى السخال المتولدة من السائمة لان نفي التبعية في الحول انما يصح
فيها فلا اطلاق ح في كلامه حتى يشمل السخال المذكورة المتولدة من المعلوفة فيكون حكمها مسكوتا عنه في الخبرين حكما
نفيا واثباتا فيكون مبدأ حولها حين الاستغناء عن امهاتها على ما هو مقتضى ادلة السوم كما عرفت وهذا
وجه ما اختاره الشهيد في البيان وتبعه جمع من المتأخرين ولعل الاقوى قول الشيخ اذ لا يمكن رفع اليد عن

عن الحسنة التي هي كالصحيح بعد وضوح دلالتها وكونها معمولاً بها والاحكم في المسالك والروضة بان العمل بها متعين وتبعه
جمع من المتأخرين كصاحب المدارك والذخيرة والرياض وغيرهم ولعل قول الشهيد في البيان ايضا اقرب من مذهب المصنف وغيره
والله العالم قوله ولا بد من استمرار السوم جملة الحول فلو علفها بعضا ولو يوما استأنف الحول عند استئناف السوم
ولا اعتبار باللحظة عادة وقيل يعتبر في اجتماع السوم والعلف الاغلب والاول اشبه اقول لا خلاف بيننا في عدم وجوب
الزكاة اذا كان العلف اغلب واكثر زمانا من السوم بل وكذا اذا تساويا بل اتفاقا وان حكم الشيخ فيه بالزكاة احتياطا في المبسوط
فانهما تساويا فالاحوط اخراج الزكاة وان قلنا انه لا يجب فيها زكاة كان قويا لانه لا دليل على وجوب ذلك في الشرع والاصل
براءة الذمة ونحوه من جواهر ابن البراج واما الخلاف ففيما اذا كان زمان السوم اغلب فالمحكي عن ابن الجنيد والشيخ في
الخلاف والمبسوط وجوب الزكاة وقيل يمكن استفادته من جواهر ابن البراج ايضا لكن في المختلف نسبه الى الاولين
خاصة وذهب جماعة هنا الى سقوط الزكاة بالعلف اليسير في جملة السنة ولو يوما ونقل عن ذلك في النافع والمعتبر ايضا
ونقل ذلك عن جماعة من المتأخرين كالعلامة في الارشاد والقواعد والنهاية وابي العباس في الموجز والصيمري في كشف
الالتباس وغيرهم وعن ابن ادريس سقوط الزكاة الى ان يبلغ العلف في الغلبة الى حد لا يخرج معه عن اسم السوم ولم
يلحق باسم العوامل وهو المحكي عن العلامة في المختلف والتحرير والمنتهى وعن المحقق والشهيد الثانيين وصاحب
المدارك والذخيرة والرياض ونسب الى اكثر المتأخرين بل الى المشهور وعن الدروس بعد ما اللحظة ولا عبرة باللحظة
ونحو اليوم في السنة بل في الشهر تردد واقربه بقاء السوم للعرف انتهى ولعل قوله بل في الشهر عطف على قوله في السنة
فيصير معناه التردد في اليوم والشهر وقيل انه عطف على قوله ونحو اليوم فمعناه التردد فيما اذا اعتلفت شهرا من السنة
سواء كان متفرقا ام لا وحمله بعضهم على ارادة الشهر المتفرق من جهة استبعاد بقاء السوم عرفا فتحصل مما ذكرنا ثلاثة
اقوال في المسألة الاول قول الشيخ واتباعه من اعتبار الاغلب فاذا كان زمان السوم
اكثر وجبت الزكاة ولو يوما ولا فرق فيه بين ان يكون اول الحول سائمة ام
معلوفة كما هو مقتضى اطلاق كلامه ومنه يعلم ان جعل مبدأ حول السخال زمان الاستغناء لاستلزام عدم
اعتبار السوم فيما قبل زمان استغنائها عن امهاتها لان هذا المقدار من عدم السوم لا يوجب انتفاء كونها سائمة
على مذهبه الثاني قول المصنف واتباعه الثالث قول ابن ادريس وموافقيه ولكن يجب ان يعلم ان خلافهم هذا انما هو
في اعتبار السوم طول الحول وعدم اعتباره فيه لانهم متفقون على شرطية السوم في تمام الحول ولا ريب ان انتفاء الشرط
ولو لحظة يوجب انتفاء المشروط وانما اختلفوا في صدق السوم الذي هو شرط في تمام الحول فالشيخ قال بصدق
كونها سائمة طول الحول اذا كان سومها اغلب وذكر صاحب الحدائق في الاخرين وانا خلافهم هذا ناشئ
من الخلاف في وضع لفظ السائمة بحسب اللغة فان فيها احتمالات ثلاث احدها ان لفظ السائمة كلفظ الرضيع
فان الذي لوحظ فيه ومعناه هو كونه ناشئا باللبن وكون غذائه منه في مقابل سائر الاغذية فمعنى كونه رضيعا
كون غذائه لبنا وهذا المعنى موجود فيما لم يتغذ بغير اللبن وان بقي بلا غذاء زمانا اذ يصدق عليه انه
رضيع وانما يخرج عنه اذا تغذى بغير اللبن ولو مرة او ليلة دون مثل اللحظة ونحوه والسائمة فان معناها ان
يكون اكل الحيوان بالرعي وغذاؤها منه ولا يضر فيه بقاؤها يوما او ازيد بلا غذاء بحيث لم يسم ولم يعلف

[illegible]

لانه يصدق عليه ان غذائه السوم كما انه لا يضر فيه ان تعلفت لحظة اتفاقا واما لو علف يوما او ازيد فلا يصدق عليه ان غذائه الرعي ولعله الى هذا ينظر قول المصنف واتباعه وثانيهما ان معناها كون سومه اكثر من علفه كما هو احد المذاهب في المشتق من انه حقيقة اذا كان اتصافه بالمبدأ اكثريا فاذا كان سومه اكثر من تعليفه فيكون سائمة حقيقة ولعله اليه ينظر كلام الشيخ وثالثها ان السائمة تكون بقاء الحيوان وعيشه بالسوم كما بان يكون سومه كافيا في بقاء حيوته وان كان يعلف بعض الاوقات ايضا بحيث لو لم يعلف لم يمت وكانت حيوته باقية بسومه والى هذا ينظر كلام من قال بان العلف ثلثة ايام يقطع السوم لا اقل منه وذلك لوجه ان الحيوان اذا بقي بلا قوت ثلثة ايام فيموت عادة بخلاف الرعي بلا قوت اقل منها فانه لا يموت به عادة وعلى هذا يصدق السائمة المعلفة اقل من ثلثة ايام ولعل اقرب الاحتمالات هو الاحتمال الاول لانه المتبادر عرفا ولغة من لفظ السائمة الا ان ضرورة العلف يوما واحدا سببا لعدم صدق السائمة مما لا يعتد به ظاهرا الا ان لها افرادا مشكوكة كثيرة كما هو حال جميع المفاهيم العرفية مثلا لو كان للانسان اربعين شاة سائمة طول النهار ولكنه يدخلها في بعض الليالي اوان لم يتفق علفها بالمرة في الليل مع عزم ان يكون الشياه محتاجة الى العلف فذلك من افراده المشكوكة وقد صرح جمع منهم كالعلامة والشهيد الاول في المنتهى والدروس وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة بان السوم يوما واحدا غير مضر ونقل عن ابن ادريس [illegible] لفظ السائمة بلفظة المقصودة العربية فكما ان استعمال المقصودة العربية على بعض الالفاظ العجمية غير مضر في كونها عربية فكذلك العلف يوما واحدا لا يضر بكونها سائمة ورد بانه اذا علف يوما واحدا فلا يصدق عليه انه سام تمام الحول الا انها السائح العرفي الذي ليس معنى الحكم الشرعي عليه نعم لا يضر العلف لحظة وكان عدم اعتبار الواحد في [illegible] والله العالم قوله ولو اعتلفت من نفسها بما يعتد به بطل حولها لخروجها من اسم السوم وكذا الوضع السائمة مانع كالثلج فعلفها المالك او غيره باذنه او بغير اذنه اقوال اراد انه لا فرق في كون الحيوان معلوفة بين ان الا يعتلف الحيوان بنفسه كما لو كان للمالك او لغيره تبن او علف [illegible] فاعتلف الحيوان منه بنفسه من غير ان يعلفه انسان وبين ان يعلفه الانسان ولا بين ان يكون العلف من مال المالك وبين ان يكون من مال الغير ولا بين ان يعلفه المالك وبين ان يعلفه غيره لصدق المعلوفة في جميع ذلك خلافا لما في التذكرة والموجز وكشف الالتباس من انه يلحق بالسائمة اذا علفها الغير بغير اذن المالك لا من مال المالك دون البيان [illegible] المالك لا يخلو من وجه اذ لا مؤنة على المالك فيه ونحوه ما في [illegible] اذا علفها غير المالك من مال المالك بغير اذنه لوجوب الضمان عليه فلا مؤنة فيه على المالك والكل ضعيف لان المعتبر في صدق المشتق بقاء الوصف وهو كون اكلها بالسوم فاذا زال هذا الوصف خرج من كونه سائمة ولا ريب في خروجها عن السوم بالعلف وان لم يكن من مال المالك او كان ولم يكن باذنه نعم هنا كلام لا باس بذكره وهو ان الشهيد الثاني صرح في فوائد الشرايع بما نقل عنه بان المعتبر في العلف ما كان من مال المالك ولعل نظره الى ان مادة السوم مجملة اذ لا يبعد ان المراد منه الرعي او المراد منه عدم كون العلف من مال المالك وعليه فلا يضر الاعتلاف من ملك غير المالك او الى ان المعلوفة مجملة اذ لا يبعد ان المراد منها مطلق العلف او العلف من مال المالك ولو صح ما ذكره لصح ما ذكره وفرع من الفرق بين الاشتراء [illegible] لان يرعى فيه ماشيته وما لو استاجره فيكون معلوفة في الاول دون الثاني اذ الكلاء في الاول ملك لبذل بازائه ثمنا لانه قسط من الثمن فيكون الرعي من المملوك وهو مناف لصدق السوم عنده وفي الثاني فان العلف فيه ليس ملكا له لانه لم يملكه بالاجارة وانما بذل الثمن بازاء الرعي وهو المنفعة التي تعود اليه فالذي ملكه بالاجارة هو الانتفاع بالرعي لا نفس العلف فلا يكون معلوفة لانه لم يعلف من المالك وانما الاشكال في

في بعض السنة فان جاءت كالاربعين ونحوه وغيره لكونه وصرحوا بانه لا يعتبر في مفهوم السوم كونه من غير الملك بل صرح بعضهم بعدم الفرق
بين المملوكين فلا يكون سائمة فيها معا وقال الاردبيلي ره لا يبعد في انتفاء الفرق بين المملوكين فالرعي في الارض التي
اشتراها للرعي بمنزلة العلف في نظر العرف بخلاف الاستيجار ونحوه فانه لا يبعد تعلقها وليس ذلك من حيث ملكية الكلاء
وعدمها لانه ربما يكون بالسوم فيما لو كان للمالك جبل واسع يكون فيه كلاء مع ان الكلاء ملك له فما ذكره الجماعة من اعتبار
عدم الملك في معنى السوم في محله ومع ذلك ادعى بعضهم الوفاق فيها والظاهر انه لا اشكال في صدق السوم لو صانع المالك
على رعيها في الكلاء المباح او غيره وذلك لصدق السوم لغة وعرفا وعن الشهيد في البيان هذا اللفظ اذا اشترى مرعى في
موضع الجواز فالكلاء ان كان ما استنبته الناس فهو علف كالزرع وان كان غيره فهو سوم بحسب النظر الى الاسم ... انتهى والظاهر
انه لا اشكال في صدق السوم في الثاني وان كان من ملكه لان هذا الملك كالجبل المملوك ونحوه ما الاشكال في صدق السوم لغة وعرفا
نعم لو كان ما استنبت للرعي فهو علف كما ذكره والظاهر انه لا اشكال في عدم السوم اذا رعت من نبات الدار والبستان
ان احتمل كما ... مع سعيها وذلك لعدم مساعدة العرف بالحكم بهذه المسئلة في غاية الاشكال لاشتباه كثير
من بعضها لعدم ... فيما يحكمون بالسوم ... ولا يعلم ... من غيرها او اجراء الاصل في جميع الموارد
المشتبه والحكم بعدم الزكوة فيها في غاية الاشكال لانه يرجع الى ... قطعا ... فلا بد من بذل الجهد في تشخيصها
كما هو ... والله العالم قوله الشرط الثالث في الحول وهو معتبر في الحيوان والنقدين وما يستحب فيه من مال
التجارة والحول ما يستحب فيه وحده ان يمضي احد عشر شهرا ثم يهل الثاني عشر فعند هلاله يجب اخراج الصدقة
ولا ... اعتبار الحول في الامور المذكورة نصا وفتوى كما ان الظاهر في تحقق الحول المعتبر فيها بمجرد دخول هلال الثاني عشر بلا
في تحقيقه اكمال الشهر الثاني عشر والحول وان كان عبارة عن اثني عشر شهرا كاملا الا انه قد يطلق مسامحة في السنة العرفية على
رؤية اثني عشر هلالا لانهم اذا ارادوا الهلال في السماء اثني عشر مرة فيطلقونه على المدة التي راوا فيها الهلال في السماء اثني عشر
مرة اسم الحول مسامحة وان لم يتحقق الشهر الثاني عشر بتمامه في الخارج فان المناط في هذا الاطلاق هو رؤية الهلال اثني عشر
مرة وهو يتحقق بمجرد رؤية الهلال الثاني عشر ولا يحتاج الى مضي الشهر الثاني عشر فان اهل العرف كما انهم يطلقون الحول على
مضي اثني عشر شهرا تاما ويستعملون لفظ الاثني عشر شهرا على مضي شهر كامل اثني عشر مرة كذلك يطلقون الحول على المدة
التي راوا فيها الهلال في السماء اثني عشر مرة ويستعملون اثني عشر شهرا في رؤية الهلال اثني عشر مرة فهذا الاطلاق وان كان ...
ايضا شائعا في العرف وان كان من باب المسامحة ولهذا ... ما اطلق في الاخبار ... لفظ الحول على
مضي احد عشر شهرا ورؤية الهلال الثاني عشر فهو من هذا القبيل وليس من قبيل الحقيقة الشرعية كما زعم وكما ذكرنا من اعتبار
رؤية الهلال اثني عشر مرة وكان في الاطلاق المذكور ليس ... رؤية الهلال اثني عشر مرة بل يتحقق بان يرى القمر في اثني عشر مرة
كان شهر ... القمر ... رؤية القمر كذلك اثني عشر مرة وان لم يكن هلالا بل كان بدرا او ...
وعلى هذا فلو كان ابتداء الحول من نصف الشهر كالليلة التي يرى القمر بدرا فاول الحول هو حالة البدرية فحينئذ مضي الحول فيه ان
يرى القمر في حالة البدرية اثني عشر مرة وهكذا اجزاء من احوال القمر فلا يعتبر في مضي الحول رؤية القمر اثني عشر مرة
في خصوص حالة الهلالية بل حالة من حالات القمر اتفق كونها اول الحول فالمعتبر رؤية القمر اثني عشر مرة وبذلك كمال
وان لم ير الهلال اثني عشر مرة كما في المثال المذكور بل في كل حول ليس مبدأه اول الشهر فان الهلال فيه لا يرى اثني عشر مرة

بل برؤية احد عشر فافهم والظاهر انه لا اشكال فيه وان كان ربما يظهر من الحدائق خلافه حيث قال ان المعتبر في الحول هو احد عشر شهرا
من غير اعتبار الايام التي اجتمع النصاب وحصل في اثناء الشهر وان كان في ايام متفرقة عد ذلك شهرا تاما من غير اعتبار الايام ولا
في النقصان والتمام والظاهر انه كذلك عند الاصحاب وان لم اقف لهم كلام في هذا الباب الا انه لم يتعرض منهم للقول بالتلفيق
من الشهر الاخر انتهى وادعى ان ذلك هو المستفاد من الرواية التي سننقلها فيما بعد انشاء الله فعلى ما ذكرناه لا يبعد التلفيق
ما ذكره وكيف كان فلا ريب في تعلق الوجوب برؤية هلال الشهر الثاني عشر وانما الكلام في ان الوجوب المتعلق فيما هل هو
مستقر او وجوب متزلزل والمراد بالاول ظاهر واما الثاني فانه يحتمل معنيين الاول ان يراد منه الوجوب الظاهري الى حين انقضاء الشهر
الثاني عشر فان مضى مستجمعا للشرائط ينكشف عن تحقق الوجوب واقعا من اول الشهر وان حصل في اثنائه خلل في بعض
الشرائط فهو يكشف عن عدم تحقق الوجوب من اول الامر والثاني ان اوجب الشارع عليه اداها فيه في المال بعد رؤية الهلال الا انه
متزلزل الى ان يظهر الحال فيما بعد فان ادى الزكوة الى الفقير فيجب ان مضى الشهر مستجمعا للشرائط وان يسترجع ما اداه
الزكوة من الفقير ان اختل بعض الشروط في اثنائه واما المعنى الثاني فسنذكره فيما بعد انشاء الله تعالى ولنذكر الرواية
التي هو دليل لوجوب الزكوة في زمان رؤية الهلال الثاني عشر وهو طويل الا انه لا بد من نقلها بتمامه لتوقف تحقيق المقام
وهي ما رواه في الكافي بسند معتبر عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل كان عنده مائتا درهم غير درهم احد عشر شهرا ثم اصاب
درهما بعد ذلك في الشهر الثاني عشر فكملت عنده مائتا درهم اعليه زكاتها قال عليه السلام لا حتى يحول عليها الحول وهي مائتا درهم
فان كانت مائة وخمسين فاصاب خمسين بعد ان يمضي شهر فلا زكوة عليه حتى يحول على المائتين الحول قلت له فان كان عنده
مائتا درهم غير درهم فمضى عليه ايام قبل ان ينقضي الشهر ثم اصاب درهما فاتى على الدراهم مع الدرهم حول فعليه زكوة فقال
عليه السلام نعم وان لم يمض عليها جميعا الحول فلا شيء عليه فيها قال زرارة ومحمد بن مسلم قال الصادق عليه السلام ايما رجل كان له مال وحال
عليه الحول فانه يزكيه قلت فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال عليه السلام ليس عليه شيء ابدا قال وقال زرارة عنه عليه السلام قال
انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة
التي وجبت عليه وقال عليه السلام انه حين راى هلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن
عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر انما لا يمنع ما حال عليه الحول فاما ما لم يحل فله منعه فلا يحل له منع مال الغير فيما قد حل عليه
قال زرارة قلت له عليه السلام رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا من الزكوة فعل ذلك قبل حلها
بشهر فقال عليه السلام اذا دخل الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجبت عليه فيها الزكوة قلت فان احدث فيها قبل الحول قال عليه السلام
جائز ذلك له قلت له انه فر بها من الزكوة قال عليه السلام ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكاتها فقلت له انه يقدر عليها
فقال عليه السلام وما علمه انه يقدر عليها وقد خرجت من ملكه قلت فانه دفعها اليه على شرط فقال عليه السلام انه اذا سماها هبة جازت
الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة قلت وكيف يسقط الشرط وتمضي الهبة ويضمن الزكوة فقال عليه السلام هذا شرط فاسد
والهبة المضمونة ماضية والزكوة لازمة له عقوبة ثم قال عليه السلام انما ذلك له اذا اشترى بها دارا او ارضا او متاعا قال زرارة
قلت له ان اباك عليه السلام قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال عليه السلام صدق ابي عليه السلام عليه ان يؤدي ما
وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه فيه ثم قال ارايت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه
وقد مات ان يؤديها قلت لا قال عليه السلام الا ان يكون قد افاق من يومه ثم قال لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم

الا ان يصام منه قلت لا قال عليه السلام فكذلك الرجل لا يؤدي من ماله الا ما حال عليه الحول الخبر وانت خبير بان قوله عليه السلام انما هذا بمنزلة من افطر ثم
بظاهره غير مستقيم اذ لم يسبقه ما يصلح ان يكون مرجعا لاسم الاشارة لان السابق عليه فقرتان الاولى قوله عليه السلام انما رجل كانت له
مال وحال عليه الحول فانه يزكيه وعدم ارتباطه به ظاهر لعدم المناسبة بينهما والثانية قوله عليه السلام بعد قول زرارة فان وهبه
قبل حله بشهر او بيوم بهذا اللفظ ليس عليه شيء ابدا وهو ايضا غير صالح لان يكون مرجعا لاسم الاشارة لان السائل انما سأل
عن الهبة قبل الحول ولذا اجابه عليه السلام بقوله ليس عليه شيء ابدا ومن المعلوم انه ليس نظير من افطر فاراد بسقوط ايجاب الكفارة بل
نقيضه ونظيره ما ذكره عليه السلام اخيرا بقوله عليه السلام بمنزلة من خرج ثم افطر ومن هنا احتمل جمع من شراح الحديث كصاحب المعالم في منتقى الجمان
وكصاحب الوافي وصاحب الحدائق بان في الفقرة الاولى سقطا وهو لفظ ثم وهبه وح فيكون ارجاع اسم الاشارة اليها مستقيما
ولا ينافي ان مضمون الرواية يشهد بالسقط المذكور لانه يقال انه يلزم ح ان يكون الفقرة الثانية سؤالا وجوابا فاصلة بين اسم
الاشارة ومرجعه وهو خارج عن قانون الكلام لانا نقول اولا انه يحتمل ان زرارة قد روى قوله عليه السلام انما هذا بمنزلة الخ بعد الفقرة
الاولى بلا فصل ثم وقع الفصل من الرواة او انه عليه السلام اجاب عنها بلا فصل ووقع الفصل من زرارة فان الرواة كما سمعت نقلت بالمعنى
فلا يبعد فيها ذلك وثانيا انه يمكن ان يلتزم بان هذا الفصل غير مضر لسياق الحديث نظرا الى ان الفقرة الثانية سؤالا وجوابا
متفرعة على الفقرة الاولى ويمكن توجيه الكلام ان الراوي تخيل ان الهبة قبل الحادي عشر كانها مساوية في الحكم للهبة بعدها خصوصا اذا
وقعت قبله بقليل فسأل عن ذلك فاجاب عليه السلام بانه ليس كذلك بل لا ضمان للزكوة ح فالمنظور اليه هو ما ذكره عليه السلام في الفقرة الاولى
فهي المرجع لاسم الاشارة مع ان في الكلام الذي بعده شهادة على سقوط لفظ ثم وهبه وهو قول زرارة قلت له فان وهبه قبل حله
بشهر او بيوم فان هذا السؤال يدل على ان الامام عليه السلام فرض الهبة بعد دخول الثاني عشر فان الذي صار منشأ لسؤال زرارة عما لو وهب
قبل الحول بشهر كما لا يخفى وفي كلامه عليه السلام ايضا دلالة على هذا وهو قوله عليه السلام لكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة
من خرج ثم افطر فان هذا الكلام يدل على ان سابقه هو فرض الهبة بعد الحول وهو المرجع لاسم الاشارة فان جميع ما ذكرنا يستفاد منه
ان لفظ ثم وهبه ساقط من الكلام وكيف كان فان هذا الخبر يدل على امور بعضها متعلق بالمقام وبعضها غير متعلق به فنقول ان اصحابنا
رضوان الله عليهم اختلفوا في من فعل ما يوجب الكفارة في رمضان قبل الزوال ثم سافر او مرض مرضا يبيح الافطار او غيرهما مما يوجب الافطار
على اقوال الاول ما اختاره الشيخ وجماعة كثير منهم كما قيل وهو عدم سقوط الكفارة عنه بشيء مما يوجب الافطار واختاره في الخلاف و
ادعى الاجماع عليه الثاني ما حكاه في المختلف وغيره عن بعضهم وهو سقوط الكفارة مطلقا والثالث ما حكي عن العلامة في المختلف و
غيره من التفصيل وهو انه ان كان عروض مثل المسقط اختياريا لاسقاط الكفارة عن نفسه كالسفر لاجل اسقاطها عن نفسه فلا يسقط
وان لم يكن المسقط اختياريا كالجنون ونحوه او كان ولكن لم يرد به الاسقاط كالسفر لا لاراده فيسقط وتحقيق المقام على وجه
[illegible] ان هذه المسئلة متوقفة على مسئلة اخرى وهي ان الامر مع علمه بانتفاء شرط الوجوب هل هو جائز
او لا فعلى الثاني فلا يجب الكفارة وعلى الاول فيجب وجمهور العدلية على عدم الجواز والجواز منقول عن الشيخ والاشاعرة ولكن
الظاهر عدم الخلاف بين العدلية في عدم جواز طلب نفس الفعل في الخارج بعد العلم بانتفاء شرطه في الخارج فانه مستحيل واما طلبه
وهو مستحيل على اصولنا وما يرى من توجه الطلب ظاهرا على بعض المكلفين مع فقدان شرطه في الخارج ثم بعده يصير فاقدا
لبعض الشرائط فهو ليس من هذا القبيل فانه لابد في توجيهه وجوه اولها ان هذا التكليف ابتلائي ليس المراد منه ايجاد الفعل
في الخارج بل المراد منه التوطين وايجاد مقدماته نظير تكليف ابرهيم عليه السلام بالذبح فانه لا يحسن فرض الكلام فيه بل المولى الحقيقي

طلب الفعل منه ظاهراً واستعمل اللفظ فيه الا انه لم يرده منه واقعاً بل اراد ايجاد مقدماته امتحاناً وثانيهما انه اراد مقدمات الفعل
واستعمل اللفظ الذي معناه طلب الفعل في طلب مقدماته مجازاً فقال صم واستعمله مجازاً في طلب مقدمات الصوم والفرق بين الوجهين
بعد اشتراكهما في عدم مطلوبية نفس الفعل ان في الثاني استعمل اللفظ مجازاً في طلب المقدمات بخلاف الاول فان اللفظ مستعمل فيه في
طلب الفعل وان لم يكن مطلوباً في الواقع وثالثها انه اضاره [illegible] الاسناد ويبعده الوجه الاول لعدم وجود التكليف الابتلائي
في الاحكام الكلية وان ورد في القضايا الشخصية كتكليف ابراهيم عليه السلام ويرد الوجه الثاني بكونه مجازاً وخلافاً للاصل لعدم القرينة
على التجوز وهو ان التكليف غير متوجه الى مثل هذا الشخص في الواقع ولكنه يتخيل في اول الامر وجود جميع الشرائط وفقد الموانع توجهه
اليه فليس هذا التكليف متوجهاً اليه حقيقة لانه من قبيل التكليف الابتلائي او من قبيل استعمال اللفظ في طلب الفعل في طلب مقدماته
فمقتضى القاعدة المذكورة [illegible] سقوط الكفارة فيما نحن فيه من غير فرق بين كون المسقط اختيارياً او كونه اضطرارياً
وبين كونه لاجل الاسقاط وكونه لعذر ولذا نقل عن المسالك الاحتجاج للقول بالسقوط بان هذا اليوم غير واجب صومه عليه في نفس الامر
وقد انكشف له ذلك بتجدد العذر فلا يجب فيه الكفارة كما لو انكشف من اول النهار انتهى فاذا لم يجب الصوم فلا مقتضي للكفارة
لانه متفرع على الافطار في الصوم فلا افطار فلا كفارة ولذا اجمعوا على عدم الكفارة لو انكشف بعد البينة اول النهار كون اليوم من شوال
الا ان الفقرة المذكورة من الرواية وهو قوله انما هذا عذر لمن افطر [illegible] لاجل اسقاط الكفارة لا سقوطها بل الكفارة
لازمة عقوبة وليس هذا لاجل صحة الصوم لما عرفت انه غير معقول فلا يمكن تنزيل الحديث عليه بل وجهها ما اشار اليه [illegible]
في مقام الاستدلال على لزوم الكفارة بانه هتك حرمة الصوم وان كان استدلاله عليها محل منع لان الهتك حكمة لمورد الرواية لا انه دليل
وبالجملة ان هذه الرواية تدل على لزوم الكفارة على من اوجد المسقط للفرار عن الكفارة ولا ينافي هذا ما ذكرنا من عدم وجوب الصوم
عليه واقعاً اذ الكفارة لا يلزم ان تكون لابطال الصوم ولعل وجهها العقوبة [illegible] فاما [illegible] الشيخ
وجوب الكفارة بعد الاجماع فقال انه ان قصد هرباً واحتيالاً في رمضان بفعل المفطر استقر به الكفارة [illegible]
وجوب الصوم في نفس الامر وهو ان الوجوب الظاهري كاف في تعلق الكفارة مما لا دليل عليه والاجماع الذي ادعاه لم يثبت عندنا [illegible]
ذكره العلامة من التفصيل واستدل بالحديث المذكور صاحب الذخيرة وجماعة اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يتخيل ان النظير الذي وقع
في هذه الفقرة اعني قوله عليه السلام انما هذا [illegible] لا ينطبق [illegible] وجوب الزكاة [illegible] عند هلال الثاني عشر [illegible] ان المراد
من الهبة الواقعة بعد حول الثاني عشر [illegible] ساقط [illegible] قبل اكمال الثاني عشر [illegible] الاعلام
النظير الذي لا ينطبق الا على الوجوب التزلزلي وبيانه انك قد عرفت مما ذكرنا ان وجوب الصوم عند الافطار كان مشروطاً بعدم طرو المسقط
اختيارياً كان ام لا وكان مقتضى القاعدة ان يكون وجوب الكفارة ايضاً كذلك لولا حكم الامام عليه السلام بوجوب الكفارة في صورة اختيار
المسقط لاسقاطها فخرجت هذه الصورة من القاعدة بالنص فوجوب الكفارة بالنسبة الى عدم طرو المسقط الاضطراري مستقر [illegible]
بعده بحيث [illegible] واحد من المسقطات الاضطرارية فيكشف ذلك عن عدم وجوبها من اول الامر [illegible] بالقياس الى اختيار
المسقط لاجل اسقاطها فان وجوب الكفارة بالنسبة اليه وجوب مستقر من حين الافطار لا يسقط بايجاد المسقط اختياراً لاسقاطها
فلما وجبت الكفارة بالنسبة اليه وجوب مستقر من حين الافطار [illegible] هذا [illegible] لاجل الكفارة ثم طرأ شيء من
المسقطات الاضطرارية فيبطل العتق [illegible] لاسقاط الكفارة وابطال العتق فانه يبطل العتق [illegible]
معلوم ان حكم ما نحن فيه بناء على الوجوب التزلزلي ينطبق عليه [illegible] فاذا دخل الشهر الثاني عشر وجب عليه الزكاة [illegible]

ولكن وجوبها واقعا مشروط بعدم طرو ما يسقط معه الزكوة الى آخر الثاني عشر بحيث لو اختل شرط من شروط وجوبها في اثنائه
كشف ذلك عن عدم وجوبها من اوله وكان مقتضى القاعدة فيه ايضا عدم الفرق بين طرو المسقط الاختياري
لاجل اسقاط الزكوة كالهبة وطرو المسقط الاضطراري ولكن خرجت الاولى عن القاعدة بالنص فظهر ان التشبيه
في جميع الخواص واللوازم التي هي مناط التشبيه فوقوع مسقطات الزكوة اضطرارا كتلف بعض النصاب بآفة سماوية
كطرو مسقطات الصوم اضطرارا كالجنون ونحوه واختيار الهبة هنا لاسقاط الزكوة كاختيار السفر هناك لاجل
اسقاط الكفارة وكل من هذين الاخيرين خارج عن القاعدة كما ان كلا من الاولين منطبق على القاعدة فظهر
انطباق التشبيه على الوجوب التزلزلي وانه لا ربط له بالوجوب الاستقراري الا ان ههنا كلاما في هذه المسئلة ان الوجوب
التزلزلي يحتمل لمعنيين احدهما الوجوب الظاهري وهو كالابتداء عبارة عن وجوب الزكوة في مرحلة الظاهر ولزوم دفعها
الى الفقير بانه تم الثاني عشر مستجمعا لجميع الشرائط وخاليا عن الموانع فظهر به استقرار الوجوب وان فقد في اثنائه
بعض الشرائط فهو يكشف عن عدم وجوبها من اول الامر فله استرداده من الفقير وثانيهما ما ذكرناه سابقا ان بعينه
فيما بعد وهو ان يقال ان الزكوة واجبة واقعا بالوجوب التزلزلي بمعنى ان الشارع حكم بوجوبها واقعا عند هلال الثاني
عشر فان تم واجدا للشرائط وفاقدا للموانع فوجوبه يصير مستقرا وان اختل بعض الشرائط في اثنائه فحكم الشارع
بترتيب الآثار بعدم الوجوب من اول الامر وليس المراد من وجوبها واقعا وجوب دفعها فورا بل المراد وجوب ترتيب آثار الوجوب
بمعنى انه لا يتصرف في العين بما ينافي وجوبها والجزم على اتلافها وهذا الوجوب نظير الوجوب المتعلق بالاصيل في المعاملة
التي اجريها فضولي عن الاصيل فانه لا يجوز للاصيل ان يتصرف في العين بما ينافي وجوبها في المعاملة بل يجب عليه ترتيب آثار
المعاملة وجوبا واقعيا متزلزلا فان امضاها المالك فهو والا فله ان يرتب الآثار بعدم المعاملة من اول الامر فما لم يعلم
لا يجوز له اتلاف العين واقعا واذا لم يمضها المالك فله ترتيب آثار عدم المعاملة من حين العقد وهو لا ينافي حرمة الاتلاف
العين واقعا وهكذا ما نحن فيه فانه يحرم عليه بهلال الثاني عشر اتلاف العين ولكن لا يجب عليه دفع الزكوة حينئذ لان ذلك
اما عدم الوجوب فلعدم معلومية استكمال الشرائط واما جواز الدفع فلظاهر الخبر فان قلت كيف يجوز
الدفع بعنوان الزكوة مع انه لم يعلم وجوبها لانه يحتمل اختلال الشروط بعد ذلك ويشعر عليه التزلزل المتطرق بالمتزلزل
ايضا فانه ليس للاصيل ان يدفع العين المبيع الى المالك بعنوان كونه ملكا للمالك قبل الاجازة قلت ان هذا الدفع
نظير دفع الفطرة قبل هلال الشوال وتقديم غسل الجمعة على الجمعة وفعله في يوم الخميس لاحتمالات بين استحباب التقديم
وكونه من افراد الواجب كافي الواجب الموسع والخبر الذي لجواز اداه افضل فلا ضير فيه بعد دلالة الدليل انتهى فان قلت
ظاهر الخبر وجوب الزكوة بهلال الثاني عشر وبعد وجوبها فيكون فوريا لان ما هو الظاهر اذا تعلق بمال هو وجوب ادائه فورا
قلت لم يستفد من الخبر هذا القدر من الوجوب ثم وبالجملة هذا النوع من الوجوب يخص الوجوب التزلزلي ان ساعده
الدليل فيمكن حمل كلام القائل بالوجوب التزلزلي عليه وان لم يكن عليه دليل عندنا وفي كلام الشهيد الثاني قرينة على ارادة
هذا المعنى من الوجوب التزلزلي حيث انه جعل الثمرة بين القول بالوجوب الاستقراري والقول بالوجوب التزلزلي
وجوب الدفع فورا وعدمه كذلك فحكم بوجوب الدفع فورا على الاول وعدمه على الثاني ولا يخفى انه لا فرق في فورية الدفع
بين الوجوب الاستقراري والوجوب التزلزلي بالمعنى الاول فانه كما ان الوجوب الواقعي الاستقراري يوجب الفورية في الاداء فورا
فكذلك الوجوب الظاهري اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة فحكم الشهيد الثاني بوجوب الاداء فورا بناء على الاستقرار

الوجوب وبعدم وجوبه فورا بناء على الوجوب المتزلزل اما لو قلنا بالوجوب المتزلزل بالمعنى الثاني لانه الذي يجري فيه ما جرى في
كما عرفت فلا بد من ان يكون مراده منه هو كما لا يخفى او ما ادعاه الفاضلان هو الرواية فان ظاهر المستظهر فيما ذكره الوجوب فطلقا
لا واقعيا كان الامر في المشبه به اعني وجوب الكفارة كذلك ثم انه يستفاد من هذه الفقرة حكم مهم لا بأس بيانه وان كان خارجا
عما نحن فيه فنقول ان اصحابنا رضوان الله عليهم اختلفوا في حكم من سافر بعد الزوال على اقوال فقال ابن بابويه في رسالته اذا خرجت
في سفر وعليك بقية يوم فافطر ونقل ذلك عن السيد المرتضى وابن ابي عقيل والمشهور انه يجب عليه الامساك وان اختلفوا في
احتسابه من رمضان وعدمه وقال العلامة في المختلف ان السفر يكون مخيرا بين الامساك والافطار وهذا الخبر يصلح حجة
لابن بابويه واتباعه لان السفر بعد الزوال لا بد ان يكون مطلقا حتى يكون اختياره مسقطا للكفارة بزعم من اوجده فانه
فان الامام عليه السلام حكم بكونه مسقطا الا انه عليه السلام حكم بان ايجاده للفرار عن الكفارة لا يسقطها فتدبر ولعلنا نتكلم فيه انشاء الله
وكلما ابن بابويه احتج للمختاره بعموم ما دل على وجوب الافطار في السفر بما رواه عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد السفر في
شهر رمضان قال عليه السلام يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل وهذه الرواية مرسلة ومع ذلك في طريقها ضعف كما قيل
فكان الاولى الاحتجاج بهذا الخبر فتدبر وقوله عليه السلام اذا سافر ما هنا جازت الهبة وسقط الشرط وضمن الزكوة لا يخفى ما فيه من
الاشكال والعويص ولهذا لذا وقعوا فيه في حيص وبيص فقال شيخنا الاستاد دام ظله وفي هذا الكلام الهبة قبل الثاني عشر
للفرار من الزكوة ومن المعلوم ان مثل هذا الشخص لا زكوة عليه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها
ويحتمل ان يكون لفظا ما فيه زائدة ويحتمل ان يكون موصولة وعلى التقديرين فالمعنى واحد وعلى هذا فلا بد ان يكون المراد
من ضمان الزكوة اثم تارك الزكوة لا وجوب دفعها فانه مشروط بدخول هلال الثاني عشر والمفروض عدمه فتدبر وفي هذه الفقرة
دلالة على ان الشرط الفاسد ليس بمفسد وقد ذكر في مشارق الشموس ان معنى اخر لهذه الفقرة بعيدا عن الرواية وان استحسنه
في الذخيرة تركنا ذكره مخافة التطويل كما تركنا ذكر المعنى الذي اعتمد في الحدائق لذلك فلاحظ وتامل ثم انه لا يخفى انه ذهب
جمع من الاصحاب الى ان الوجوب يستقر بعد هلال الثاني عشر وفي الذخيرة والكفاية نسبه الى ظاهر الاصحاب وهو المنقول
عن الفخر في الايضاح وابي العباس في الموجز والصيمري في كشف الالتباس وبه صرح في المدارك والذخيرة وهو استاد عن شيخه
الاستاد بل قيل انه صرح حيث قال الاول الحول هو احد عشر شهرا كاملة فلو اختل احد الشروط في اثنائه سقطت الزكوة
وهو كما ترى ظاهر فيما ذكر لانه جعل اختلال الشروط الموجب لسقوط الزكوة ما اذا كان في اثناء احد عشر شهرا وظاهره عدم سقوط
الزكوة بالاختلال بعده وهذا الاتم الا على القول بكون الوجوب مستقرا بعد احد عشر شهرا وعلى القول بالتزلزل يكون
اختلال الشروط قبل اكمال الثاني عشر موجبا لسقوط الزكوة وظهور هذه العبارة في الوجوب الاستقراري ليس على حد ظهور
ساير العبارات وحكي عن الشهيدين وغيرهما القول بالوجوب المتزلزل ثم انه ذكروا ان لازم القول بالوجوب الاستقراري
احتساب الشهر الثاني عشر من الحول الثاني وقال الاردبيلي انه يمكن القول باحتسابه من الاول وان حصل الاستقرار
بهلاله وحمل ذلك وجها للجمع بين الحولين وما دل على ان الزكوة يجب في كل سنة مرة واستجوده بعض المتاخرين
وادعى عدم الخلاف فيه من كان تتبع لذلك وفاقا في شيخنا الاستاد ان هذا الاحتمال ضعيف جدا لانه ليس المراد
من شرطية الحول كون الزمان بمجرده شرطا للزكوة فانه لا يعقل بل المراد من شرطيته كونه ظرفا للشرائط واعتبار
عدم اختلال الشرائط في اثنائه وهذا هو المراد من شرطيته في النصوص والفتاوى وقد صرح القائل بالوجوب المستقر
مع انه لا يضر في وجوب الزكوة اختلال الشروط بعد هلال الثاني عشر وعلى هذا فلا وجه لكون الثاني عشر جزءا

مسئلة احتساب
بقية الشهر الثاني عشر
من الحول الاول

من الحول بعد ما لم يكن اختلال الشرط فيه غير مسقط للزكاة فاذا ثبت خروجه من الحول الاول فلا بد من دخوله في الثاني لكونه مورداً
لجميع الادلة الدالة على وجوب الزكاة بعد الحول فانه اذا مضى عشرة اشهر بعد هذا الشهر الثاني عشر فيدل جميع ما دل على وجوب الزكاة
على المالك ولذا نقل عن الفخر الجزم بدخوله في الثاني بناء على الوجوب المستقر وسيجيء الكلام فيه فيما بعد انشاء الله تعالى وعلى ما ذكرنا
فكل من صرح بكونه من الاول فهو قائل بالوجوب المتزلزل وكل من صرح بكونه مستقراً فهو قائل بكونه من الثاني فمن استشكل في
كونه جزءاً من الاول او الثاني فقد استشكل في كون الوجوب مستقراً او متزلزلاً لما عرفت ومن هنا يعلم ان من جزم بالوجوب بهلال
الثاني عشر ثم استشكل في كون الثاني عشر من الثاني او الاول فمراده من الوجوب مطلق الوجوب في الجملة المردد بين كونه مستقراً وبين
كونه متزلزلاً الا ترى ان العلامة في التذكرة ادعى الاجماع على الوجوب بمجرد دخول الثاني عشر ومع ذلك فقد استشكل في كون الثاني
عشر من الاول او الثاني من وجه فقال انه مقتضى كون الحول هو اثنى عشر هلالاً هو الاول ومراده ان الحول حقيقة في اثنى عشر شهراً
ومقتضاه كون الثاني عشر من الحول الاول وان مقتضى صدق حولان الحول الحقيقي هو الثاني كذا عن القواعد ويؤيده المنقول
عنه وعن جامع ابن سعيد وغيرهما ان الحول اسم لاثنى عشر هلالاً لانه لا يصدق على الاقل من ذلك فيبنى القول بالوجوب المستقر لا بد ان يكون
ما ذكره موضوعاً حولان الحول الحقيقي ولعل ابن حمزة الثاني عشر ما ذكره في المسالك من ان الحول حقيقة في الشرع في احد عشر شهراً وانما
ان ظاهر من قال بالوجوب المتزلزل كالشهيد في البيان والعلامة في النهاية والمحقق الميسي والمحقق الثاني في جامع المقاصد على ما نقل
عنهم هو اختيار كون الثاني عشر من الحول الاول وانتظر لتمام الكلام انشاء الله وكيف كان فلنرجع الى بيان استدلال الفريقين
بالرواية فنقول استدل المحقق في المدارك لما اختاره الاكثر بقوله عليه السلام اذا دخل الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت عليه فيها الزكاة
في جواب زرارة حيث سئل عمن وهب ماله قبل تمام الثاني عشر شهراً كما سمعته فهذا الخبر يثبت الصغرى للادلة الدالة على وجوب
الزكاة فوراً بحلول الحول وحيث انه اذا دخل الثاني عشر فقد حال الحول والكبرى هو قوله انه اذا حال الحول فقد وجبت الزكاة وقد
ثبت بالادلة وح فيكون ذلك الخبر حاكماً على الاخبار الدالة على وجوب الزكاة بحلول الحول لانه يفسرها حيث انه يدل بدلالته اللفظية
على ان المراد من الحول الواقع فيها هو احد عشر شهراً كاملة وح فيكون وجوب الزكاة المستفاد من هذا الخبر والمستفاد من تلك الادلة
واحداً لان بعد حكومة ذلك الخبر على تلك الاخبار وتفسيره اياها يصير مفاد الحاكم والمحكوم واحداً وح فان قلنا ان مفاد مجموعها
الوجوب المستقر كما هو ظاهرها فيثبت المطلوب وهو استقرار الوجوب بعد دخول الثاني عشر وان قلنا ان مفادها الوجوب المتزلزل
فلا يبقى لنا ما يدل على الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر فانه انما كان يستفاد من الادلة الدالة على ان بحلول الحول يجب الزكاة
وبعد حملها على الوجوب المتزلزل بذلك الخبر فلا يبقى ما يدل على الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر وبالجملة بعد حكومة ذلك الخبر
على تلك الاخبار فلا بد من الحكم باستقرار الوجوب بعد هلال الثاني عشر والا وجب الحكم بالوجوب المتزلزل بعده اذ لا يبقى دليل يستفاد
منه الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر ثم ان المستدلين بهذا الخبر المشهور اختلفوا فقال بعضهم انه اذا جعل ذلك الخبر حاكماً
على تلك الاخبار الدالة على وجوب الزكاة بحولان الحول يلزم الحكم بان الحول نقل عن معناه اللغوي وهو اثنى عشر شهراً كاملاً سواء
كان هلالياً ام عددياً الى معنى جديد اخترعه الشارع وهو احد عشر شهراً كاملة فيكون للفظ الحول حقيقة شرعية والى ذلك نظر
كلام المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال ان الثاني عشر من الحول الاول لاصالة عدم النقل فانه ظهر منه انه لو قيل بكونه من الحول
الثاني لزم النقل من معناه اللغوي الى المعنى الشرعي وهو احد عشر شهراً وقد حكى ذلك التعليل عن الشهيد ايضاً وصرح
في المسالك ومن الايضاح انه جعل هذا الوجه تعليلاً لاحد طرفي الاشكال والاوجه وقال بعضهم انه لو حمل على الحكومة لزم استعمال

الحول في احد عشر شهرا مجازا وقال بعضهم انه لا يجوز ولا نقل في لفظ الحول فانه لم يستعمل الا في احد عشر شهرا وانما التجوز في حولان الحول لان
حولان الحول عبارة عن حولان اثني عشر شهرا بتمام اجزائها فاذا استعمل في حولان احد عشر شهرا مع ان لفظ الثاني عشر كان مجازا وانما
الحول الذي اضيف اليه لفظ الحولان انما استعمل في تمام اثني عشر شهرا كما هو معناه الحقيقي ولكن حولانه كما انه يتحقق بحولان جميع اجزائه
كذلك يتحقق بحولان بعض اجزائه ولو مجازا الا ان هنا مجازا في الحولان الى الحول لا مجاز في شيء من المضاف والمضاف اليه كما لا يخفى
ويمكن ان يقال انه لا تجوز في لفظ الحول ولا في لفظ الحولان ولا في نسبة الحولان الى الحول بل كلها باقية على معناها الحقيقي ومبناه ان
في كل شيء انما يتحقق بتحقق الجزء الاخير والمضاف اليه الحولان كالحول مثلا وذلك الجزء الاخير حينئذ يكون جزءا اخيرا حقيقيا لكن الامر بمسامحة وقد
يكون جزءا اخيرا ادعاء على نحو من المسامحة فان الجزء الاخير من اليوم الذي ليس بعده اليوم كما انه جزء اخير من اليوم كذلك الساعة الاخيرة من اليوم
ايضا جزء اخير منه الا ان الاول جزء اخير حقيقة والثاني جزء اخير مسامحة ونحوه لفظ الحول فان الجزء الاخير منه اعني الزمان الاخير الذي ليس بعده
زمان من ذلك الحول جزء اخير منه حقيقة بخلاف اليوم الاخير منه والشهر الاخير منه فانهما ليسا جزءا اخيرا منه حقيقة بخلاف اليوم الاخير منه والشهر
الاخير منه فانهما ليسا جزءا اخيرا منه حقيقة وان كانا جزءا اخيرا منه مسامحة اذا عرفت ذلك فنقول انه لا ريب في تحقق حولان الحول حقيقة بعد
تحقق الجزء الاخير منه سواء كان جزءا اخيرا حقيقة ام جزءا اخيرا ادعاء كما انا اذا ادعينا ان الشهر الاخير جزء اخير الحول وقلنا بتحقق جزء من
الشهر الاخير منه بتحقق مجموع الجزء الاخير فبعد ذلك يكون نسبة الحولان الى الحول نسبة حقيقية لا مسامحة فيها ولا تجوز وانما المسامحة
في دعوى كون الشهر جزءا اخيرا وفي دعوى ان الجزء الاخير قد تحقق فبعد تلك الدعوى لا يكون هناك تجوز لا في لفظ الحول ولا في
لفظ الحولان ولا في نسبة الحولان الى الحول وهذا نظير مذهب السكاكي في الاستعارة حيث انه يذهب الى كونها حقيقة نظرا الى [illegible]
دعوى كون الشجاع فردا حقيقيا للاسد وبعد تلك الدعوى يكون استعمال الاسد فيه حقيقة فان قلت ما الدليل على كون ما نحن فيه [illegible]
حقيقة ولو بالمسامحة قلت لا ريب في مساعدة العرف لما ذكرنا فانه قبل اذا دخل الثاني عشر فانهم يقولون مسامحة ان الحول قد حال
والجزء الاخير منه قد تحقق فان قلت ان الحولان في معنى التغير وتعبيره بالفارسية بقولهم گرديدن سال وتحقق هذا المعنى لا يكفي فيه
مجرد تحقق الجزء الاخير من الحول بل لا بد فيه من دخول شيء من الحول الثاني وح فلا يكفي المسامحة المذكورة في تحققه لانها انما توجب
تحقق الجزء الاخير من الحول ولا توجب تحقق الجزء الاول من الحول الثاني فلا يتحقق بها معنى الحولان قلت لا ريب في ان ما هو جزء اخير
بحقيقة الحول هو جزء اول الحول الثاني ايضا لانه عبارة عن الحد المشترك بين الحولين وح كما انه جزء اخير الحول الاول كذلك جزء اول
للحول الثاني ايضا فبوجود ذلك الجزء يتحقق معنى الحولان لوجود الجزء الاول من الحول الثاني بوجوده ايضا واما ما هو جزء اخير
مسامحة فحكمه حكم الجزء الحقيقي بعد ادعاء انه الجزء الاخير اذ بعد دعوى انه الجزء الاخير فيكون وجوده محققا للجزء الاول من الحول
الثاني ايضا ولو ادعاء فان قلت ان غاية ما يسلم منك كون وجود ذلك الذي هو جزء اخير مسامحة مستلزما لوجود الجزء الاول
من الحول الثاني وهنا لم يتحقق الجزء الاخير بل وجد جزء منه فكيف تقول بوجود الجزء الاول من الحول الثاني مع انه لم يتحقق
الجزء الاخير لانه امر تدريجي الحصول لا يتحقق بعد تحقق جزئه الاخير قلت معنى دعوى كونه جزءا اخيرا هو ان يقطع النظر عن ملاحظة اجزائه التدريجية
بل يجعل امرا واحدا يحصل دفعة حتى يحصل الجميع ان بدء بحصة يتحقق جزئه الاول فالذي يحققه يوجب ان يدعى تحقق
الجزء الاول من الحول الثاني مسامحة هو الجزء الاول من ذلك الجزء الاخير واما الجزء الاخير من ذلك الجزء الاخير للحول فانما يستلزم
تحقق الجزء الاول من الحول الثاني حقيقة لا مسامحة فيه اصلا كما لا يخفى وهذا نظير ما ثبت في الصوم المنوي في باب الصوم
من ان الصيام الشرعي متى تحقق يحصل بصيام واحد [illegible] بناء على التوالي فلولا [illegible] الاجماع لما [illegible] بذلك [illegible]

من تتابع الشهرين اتصال ايامها فظاهر وجوب شهرين متتابعين ووجوب صيام ستين يوما متتابعا لكن العرف والشرع يكتفيان
من التتابع بجعل مجموع الشهر الثاني امرا واحدا فلم يلاحظ فيه من حيث التتابع حال الاجزاء اصلا وان لوحظ في الشهر الاول
حيث انه لوحظ فيه كل واحد من ايامه شيئا مستقلا في التتابع وبعد هذه الملاحظة يصدق صيام شهرين متتابعين بصيام
الشهر الاول بتمامه مع يوم من الشهر الثاني متتابعا معها دون ان يكون هناك تجوز في لفظ الشهرين ولا في لفظ التتابع ولا في نسبة
التتابع الى الشهرين بل كلها باق على معناه الحقيقي وانما المسامحة في جعل الشهر الثاني بمجموعه شيئا واحدا من دون نظر الى اجزائه اصلا
وكذا ما نحن فيه نظير دوران الشمس في البروج الاثني عشر فان الظاهر بل المقطوع انه لا يتحقق الدوران المذكور الا بتحقق ما هو جزء
حقيقي للشهر الثاني عشر وهو الجزء الاول نعم لو لوحظ الحوت بمجموعه شيئا واحدا من دون نظر الى اجزائه اصلا صح اذا دخل الشمس
الى اول جزء من الحوت صدق حقيقة ان الشمس دارت في البروج الاثني عشر من دون تجوز في البروج ولا في لفظ الدوران ولا في
نسبة الدوران الى البروج بعد ملاحظة مجموع الحوت اجزاءه حكما بالمسامحة على ما قررناه في الهلال الثاني عشر والحول اذا عرفت
ما ذكرنا فنقول بعد جعل هذه الرواية حاكمة على اخبار الحول المتفرقة في ابواب الزكوة الواجبة والمستحبة يصير حاصل الكل ان
الشارع جعل في جميعها اخر الحول هو مجموع الشهر الثاني عشر من دون ملاحظة اجزائه فيتحقق حولان الحول الذي جعله سببا
لاستقرار وجوب الزكوة بمجرد دخول الشهر الثاني عشر ولا يبقى مجال لحمل الاخبار على الوجوب المتزلزل اذ لو حمل مجموع ما كان محكوما
في الوجوب المتزلزل لا يبقى في الادلة ما يدل على الوجوب المستقر بعد تمام الثاني عشر حتى يصير ذلك الدليل سببا لحمل تلك الاخبار
عن ظاهرها وهو الوجوب المستقر الى الوجوب المتزلزل وح فيثبت بما ذكرنا مقالة الاكثر من استقرار الوجوب بهلال الثاني عشر
هذا اخر تقرير الاستدلال بالخبر على وجه يدل على مقالة المشهور وقد اورد عليه شيخنا الاستاد بان جعل الخبر حاكما على جميع الاخبار
الكثيرة المتشتتة في الموارد المختلفة الدالة على اعتبار الحول لا يخلو عن احد امرين على سبيل منع الخلو احدهما ان يقال ان تلك
الاخبار على كثرتها الصادرة منهم عليهم السلم في اجوبة السائلين في الاعصار المختلفة وفي الابواب المتفرقة خوطب بها اشخاص كان
المركوز في اذهانهم كما هو الظاهر ان حولان الحول هو مضي اثني عشر شهرا كاملا كما هو المتبادر منها لولا الدليل على المسامحة
انها سابقا ومع ذلك كان مرادهم عليهم السلم خلاف ما يتبادر في اذهانهم اعني مضي احد عشر شهرا مع الدخول في الشهر الثاني عشر
وتركوا البيان في هذه الاعصار المتطاولة والازمان المتمادية عليهم السلم لاجل مصلحة لا نعلمها من الحكمة بعضها اذ لو لم يكن هناك
مصلحة في التاخير لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح وثانيهما ان يلتزم بان المخاطبين بها كان مركوزا في اذهانهم كون
حلول الحول متحققا بدخول الشهر الثاني عشر وكان ذلك من جهة قرينة وصلت اليهم واختفت علينا ومن المعلوم ان الالتزام باي
من الامرين كان بعيدا في الغاية ومن هنا التجأ المحدث الكاشاني بحمل الخبر على معنى اخر وحاصل ما حكي عنه هو ان هذا الخبر محمول
على صيرورة حرمة الفرار من الزكوة بعد هلال الثاني عشر فالتزم بان وجوب الزكوة انما يتحقق بعد مضي الشهر الثاني عشر فلا وجوب
قبله لا متزلزلا ولا مستقرا كما هو ظاهر اعتبار الحول الا انه ثبت بهذا الخبر حرمة الفرار عن الزكوة بعد دخول الثاني عشر فيكون
المراد من قوله عليه السلم وجبت الزكوة هو الوجوب المجازي بعلاقة المشارفة او اطلاق الثبوت المجازي الذي لازمه حرمة الفرار
لا غير وفيه ان هذا الجمع وان كان حسنا في نفسه من حيث الجمع بين الاخبار الا انه مخالف لاجماعهم فانهم اجمعوا على وجوب
الزكوة في الجملة بحيث يصير سببا لجواز دفعها الى الفقير وان اختلفوا في استقراره وتزلزله وقد صرح بنقل الاجماع العلامة في
التذكرة والشهيد الثاني في المسالك ولم نعثر على مخالف فهذا الجمع انما يحسن ممن لا يبالي بمخالفة اجماعهم فاحمل

الشهيد الثاني وغيره من القائلين بالوجوب المتزلزل الجزء ولعل ذهابهم اليه مبنياً على عدم جعل الجزء حاكماً على اخبار الحول وبقاء

تلك الاخبار على ظاهرها وهو استقرار الوجوب بعد اكمال الثاني عشر وحمل هذا الخبر على حدوث الوجوب متزلزلاً بدخول الثاني عشر وبهذا

يرتفع التنافي بينه وبين تلك الاخبار فان تلك الاخبار يدل منطوقها على استقرار الوجوب بعد اكمال الثاني عشر ومفهومها على عدم

استقرار الوجوب قبله وهذا الخبر يدل على ثبوت الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر متزلزلاً ولا منافاة بين استقرار الوجوب بعد اكمال

الثاني عشر وعدم استقراره قبله وبين ثبوت الوجوب متزلزلاً بهلال الثاني عشر فليس مفهوم تلك الاخبار دالاً على نفي الوجوب مطلقاً

قبل اكمال الثاني عشر حتى يقال انه معارض بمنطوق هذا الخبر فلا بد من تقييد مفهومها بمنطوق هذا الخبر لان مفهومها انما يدل على نفي

الوجوب المستقر قبل اكمال الثاني عشر ولا منافاة بينه وبين ثبوت الوجوب المتزلزل بعد هلال الثاني عشر حتى يحتاج الى التقييد فتامل

وراجع مفهوم اخبار الحول والحق ان في هذا المجال امور مهما عرفته مفصلاً دليلاً على هذا القول كما عرفت ومنها قوله في الخبر قلت

له عليه السلام رجل كان عنده مائتا درهم الا درهم احد عشر شهراً قال عليه السلام لا حتى يحول عليها الحول وهي مائتا درهم قلت له عليه السلام فان كان

عنده مائتا درهم غير درهم فمضى عليها ايام قبل ان ينقضي الشهر ثم اصاب درهماً فاتى على

الدراهم مع الدرهم حول اعليه الزكاة قال عليه السلام نعم